عالم المعرفة
63

الاسلام والاقتصاد

● دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة

تأليف
د. عبدالهادي علي النجار

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

63

الاسلام والاقتصاد

دراسة في المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة

تأليف

د. عبدالهادي علي النجار



مارس 1983

تحميل كتب http://abbassa.wordpress.com

المحتوى

المحتوى
المحتوى
المحتوى

المحتوى

تقديم

بسمِ الله الرحمنْ الرَحيم

ينهج كثير من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي نفس منهج البحث في الاقتصاد الوضعي، فيستعيرون نفس مصطلحاته في محاولة لإقامة هيكل اقتصادي إسلامي جديد يتشكل إطاره من هيكل الاقتصاد الوضعي، وفي هذا يحاول هؤلاء الباحثون إيجاد نوع من التوفيق بين ما يقرره الإسلام من أصول، وما يجري في الواقع من أمور هي نتاج منهج أو فكر يختلف بالضرورة عن المنهج أو الفكر الإسلامي، الأمر الذي يؤدي إلى تأويل متعسف، أو إلى التغاضي عن أحكام الشريعة الإسلامية.

لقد خلق الله الأرض للإنسان ليعيش عليها في يسر ييسر له ذكر خالقه، وفي تسخير السماوات والأرض للإنسان نعمة من الله لهذا الإنسان، ولذلك كان كل تسخير لما خلق الله يقصد به غير طاعة الله بمثابة كفر بالنعمة، وخروج بالأمور عن مقتضياتها التي خلقت من أجلها.

إن منهج البحث في الإسلام، أيا كانت مجالات هذا البحث، لا بد أن يرتكز على هذا الأساس، ترابط عضوي بين الدنيا والدين، والحياة الآخرة، فالحياة وسيلة إلى غاية، وذا صلحت الوسيلة صحت الغاية، وتحقق الهدف المراد من الحياة. وفي هذا يقول الله تعالى: «**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا** ...» [1].

وفي تقديم الآخرة على الدنيا، والموازنة بين الآخرة ككل والنصيب من الدنيا دلالة على عظم الوزن النسبي للآخرة، وفي ذلك يقول الله تعالى: «**من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب**»[2].

ولا يعني هذا المنهج عدم جواز الأخذ عن غير المسلمين، ذلك أن الإسلام أطلق سلطان العقل من كل ما يقيده، وخلصه من كل تقليد للآباء والأجداد، ورده إلى مملكته يقضي بحكمه وحكمته، مع الخضوع في ذلك لله وحده، والوقوف عند شريعته.

ولا يمكن والحال كذلك اتهام أي حركات تجديد-في تلك الحدود-بتهمة استيراد الأفكار والنظريات، فتلك تهمة قديمة حديثة، سبق أن وجهت إلى رسول الله ﷺ، وقد قال الله تعالى في ذلك: «**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا** ...»، وهنا يرد عليهم القرآن الكريم بأن الفيصل هو صلاحية الفكر وصدقه ونفعه، لا معرفة آبائهم وأجدادهم، فيقول: «**أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون...**»[3].

ومن ناحية أخرى، مع أن الإسلام دين ودولة، عقيدة وشريعة، إلا أنه يحض على الاستفادة من الأفكار الأخرى التي لا تتعارض مع أصوله المقررة، أو قواعده العامة، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

ومع تعدد الكتب والمذاهب الفقهية، وغزارة الفقه أل إسلامي، فان المسلمين قد لا يجدون في حياتهم المتطورة حكما فقهيا صريحا لبعض ما يطرأ من مشاكل، الأمر الذي يتعين معه أن نولى قضية الاجتهاد-في حدود النصوص والمصادر الإسلامية-اهتماما متزايدا.

إن التزاوج بين ما هو كامن في النفس، وما صادقت عليه الشريعة الإسلامية من تقدير للحرية والتنصت المعاصرة، يفجر الطاقات الكامنة في ميادين الاقتصاد والمعارف والعلوم والفنون، ومن ثم فليس هناك ما يمنع من الاقتداء به في تلك الحدود.

ورغم أن كتابات عديدة سبق أن تناولت الخطوط العريضة للاقتصاد الإسلامي في علاقته بالنظم الاقتصادية المعاصرة، فإننا نرى مع ذلك أن الوقت لا يزال مبكرا للاقتصار على قضية معينة بذاتها والغوص في المفهوم الإسلامي حولها، وصياغتها صياغة حديثة، لأن ذلك يقتضي الفهم الشامل

للاقتصاد الإسلامي منهجا وفكرا وأسلوبا، وهو أمر لا يزال بعيدا عن كثير من المتخصصين في العلوم الاقتصادية أنفسهم.

وعلى هذا الأساس، فان موضوع هذه الدراسة سيكون محاولة طرح المنظور الإسلامي لأبرز القضايا الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة..

والله من وراء القصد وهو يهدي إلى سواء السبيل

الكويت نوفمبر 1982م.

عبد الهادي علي النجار

الهوامش

(1) صورة القصص، الآية 77.

(2) سورة الشورى؟ الآية 20.

(3) سورة البقرة الآية. 170.

مقدمه عامه

ليس للفكر الاقتصادي في الإسلام وجود مستقل عن غيره من الأفكار المكونة للتصور الاسلامي العام. وقد كان الأمر كذلك في العالم المسيحي في أوربا في العصور الوسطى [1]. حيث كانت الأفكار الاقتصادية مختلطة بالدين والتاريخ والفلسفة.

وقد كانت الكنيسة تحتل في هذه الفترة مكانة بارزة في حياة الفرد العادي، حيث كانت تطاول الملوك والأمراء في سلطاتهم الزمنية، ولذلك كانت قرارات الكنيسة مصطبغة بالصبغة الدينية. على أنه حينما اتسع نطاق الأسواق، ونمت التجارة، وخاصة في أواخر تلك الفترة، أصبح الفكر الكنسي لا يساير هذا التطور، ومن ثم تجردت قرارات الكنيسة من صبغتها الدينية، وتم في النهاية الانفصال بين قواعد الدين وقواعد السلوك الاقتصادي وغيره من أنواع السلوك الأخرى، بحيث أصبحت الكنيسة تختص بأمور الدين دون الدنيا[2].

ويرجع اختلاط الفكر الاقتصادي بغيره من الأفكار في اليهودية والمسيحية، أساسا، إلى أن اليهود والنصارى كانوا يأخذون دينهم عن الأحبار والرهبان، فضلا عن الأفكار الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وذلك دون الرجوع إلى أصل كتبهم، حتى انتهى ألأم إلى أنهم كانوا يعتبرون كلام هؤلاء الأحبار والرهبان حجة عليهم، كأنهم اعتبروهم أربابا من دون الله.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم، وما أمروا إلا ليعبدوا اله واحدا لا اله إلا هو سبحانه عما يشركون** [3]».

ونظرا لأن كثيرا من هؤلاء الأحبار والرهبان انحرفوا عن جادة الطريق فقد صح قول الله تعالى فيهم «... **إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله..**»[4].

وهنا يختلف الأمر عما هو في الإسلام، حيث نجد أن ارتباط الأفكار الاقتصادية والاجتماعية بالدين ثابت في كتاب الله وفي سنة رسوله الكريم، فضلا عن اجتهاد المجتهدين بالارتكاز على الكتاب والسنة.

وإذا كان الله قد تكفل بحفظ كتابه الكريم كما جاء في قوله تعالى: (**انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون**) [5]، فان ذلك لا يعني حفظ الدين الإسلامي كمفهوم ديني فقط، و إنما يعني حفظه كعقيدة وشريعة في إطار القرآن الكريم يسترشد بها المسلمون في حياتهم، ويطبقونها في دنياهم. وفي هذا لا يستطيع أي حاكم ان يحكم بهواه، وتلك ضمانة كبرى ليس للمسلمين فقط، بل لغير المسلمين كذلك ممن يعيشون على أرض إسلامية. وفي هذا يقول الله سبحانه وتعالى: «**فاحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ...**» [6].

ونخلص من ذلك، إلى أنه إذا كان الفكر الاقتصادي الأوربي قد تجرد من الصبغة الدينية، فان دراسة الفكر الاقتصادي الإسلامي لا تتم بمعزل عن عقيدة الإسلام وشريعته.

مفهوم الاقتصاد في الإسلام:

وتتضح هذه النتيجة على صورة أكبر إذا ألمحنا إلى مفهوم الاقتصاد في الفكر المعاصر وفي الإسلام.

إن المراد بالاقتصاد في الفكر المعاصر هو ذلك العلم الذي يحكم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي تنشأ بين أفراد المجتمع من خلال إنتاج السلع وتوزيعها وتقديم الخدمات، إشباعا لحاجات الإنسان.

وعلى هذا يكون إشباع حاجات الإنسان المادية هو هدف الاقتصاد بمفهومه المعاصر.

ورغم إن الإسلام قد اشتمل على معالجة شئون الحياة ومنها المسائل الاقتصادية بالمفهوم الذي تقدمت الإشارة إليه، فانه قد عنى بها كوسيلة للحياة الكريمة التي ترعى القيم، وتنمي خصائص الإنسان العليا، وتزكي ثواب الله في الآخرة، بمعنى أن اهتمامه دنيوي وأخروي، ولهذا يقول الله تعالى: «**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا**...».

ومفاد ذلك أن الدين الإسلامي دين شامل وكامل، دين دنيا وأخرى، و لا يجوز عقلا أن يخلو هذا الدين من المسائل الاقتصادية مع شموله، وكماله، وكفاه أن الله سبحانه وتعالى قرر ذلك في قوله جل شأنه «**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينا**..» (7).

ومع أنه لا ينقصنا، والحمد لله، الإيمان بعظمة الإسلام كعقيدة وشريعة، وبأهمية الفكر الاقتصادي الإسلامي، فانه ينقصنا بيان الأصول والمبادئ الاقتصادية في الإسلام بلغة العصر، وأسلوب ربطها بما يجري في هذه الحياة.

إن هذه المهمة بشقيها يعزف عنها معظم الاقتصاديين لأنهم تعوزهم الدراسة الإسلامية العميقة، كما لا يتعرض لها علماء الدين لأنه ليس من شأنهم التخصص في الدراسة الاقتصادية الفنية، ومن هنا كان لا بد لمن يتصدى لمثل تلك الموضوعات أن تكون لديه المعرفة بالثقافتين الإسلامية والاقتصادية معا.

تقسيم:

ونحن نرجو في هذه العجالة أن نكشف عن بعض المسائل الاقتصادية في الإسلام مع العناية بما يلي:

أولا: طبيعة النشاط الاقتصادي والمشكلة الاقتصادية في الإسلام.

ثانيا: مكانة العمل في الإسلام.

ثالثا: الملكية الفردية وملكية الدولة في الإسلام.

رابعا: التنمية الاقتصادية وتوزيع الدخل في الإسلام.

خامسا: الثروة والمعاملات الربوية في الإسلام.

سادسا: نظام السوق أو الأثمان في الإسلام

سابعا: النفوذ في الإسلام والفكر الإسلامي.

ثامنا : الزكاة وعلاج الفقر في الإسلام.
تاسعا : المنظور الإسلامي للتخطيط الاقتصادي.
عاشرا : نظرة الإسلام إلى تلوث البيئة.
وسنشير إلى كل من هذه المسائل في فصل مستقل على التوالي.

الهوامش

(1) يطلق لفظ العصور الوسطى عادة على الفترة التي بدأت منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية على يد القبائل الجرمانية في القرن الخامس الميلادي والتي استمرت حتى سقوط القسطنطينية في يد الأتراك في حوالي منتصف القرن الخامس عشر.

أما الإمبراطورية الرومانية الشرقية والإمبراطورية الفارسية فقد قضت عليهما الفتوحات الإسلامية، على أثر ظهور الإسلام وتكوين الدولة الإسلامية.

(2) انظر في تفصيل ذلك:

ERIC ROLL. History of Economic thought. Faber Covered Editions. London. PP. 49-53

(3) سورة التوبة، الآية رقم 31

(4) سورة التوبة، من الآية رقم 34.

(5) سورة الحجر، الآية رقم 9

(6) سورة المائدة، الآية رقم 48.

(7) سورة المائدة، من الآية رقم 3.

١ طبيعة النشاط الاقتصادي والمشكلة الاقتصادية

رأينا أن دراسة الفكر الاقتصادي الإسلامي لا تتم منفصلة عن عقيدة الإسلام وشريعته، ومن ثم فهي ترتبط بالإسلام ككل، ولهذا كان لا بد أن يكون للنشاط الاقتصادي في الإسلام طابع تعبدي، وأن تكون الرقابة على ممارسة هذا النشاط رقابة ذاتية في الأصل [1].

١ - الطابع التعبدي للنشاط الاقتصادي الإسلامي:

يعتبر الطابع التعبدي للنشاط الاقتصادي في الإسلام تطبيقا لمبدأ عام، وهو أن عمل المسلم اقتصاديا كان أو غير ذلك، يمكن أن يصير عبادة يثاب عليها المسلم إذا قصد بعمله وجه الله وابتغى مرضاته. وفي هذا يقول سيدنا رسول الله ﷺ فيما رواه سعد بن أبى وقاص «وانك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله ألا أُجرت عليها حتى ما تجعل في امرأتك...» من حديث طويل متفق عليه.

وفضلا عن ذلك، فإن النشاط الاقتصادي في الإسلام لا يهدف إلى نفع مادي فقط، كأي نشاط

اقتصادي وضعي، و إنما يتخذ من هذا الهدف وسيلة لغاية أخرى هي إعمار الأرض وتهيئتها للحياة الإنسانية، تحقيقا لخلافة الإنسان في الأرض، وإيمانا بأن الله سيسأل الإنسان عن هذه الخلافة.

إن الاختلاف في هذه النظرة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد في الإسلام يعتبر من أبرز إسهامات الإسلام. ذلك أنه إذا كان الهدف من النشاط الاقتصادي، هو تحقيق نفع مادي كغاية، فان المصلحة الشخصية لا بد إن تطغي إلى أن تحقق السيطرة الاقتصادية. في النهاية، ومن ثم يغلب الطابع الاحتكاري على الأسواق، ويتم التهديد بالحرب في كل حين

أما إذا كان الهدف من النشاط الاقتصادي تعبديا، تتحرر معه النية، ويخلص فيه القصد لله تعالى، فان التفاهم لتحقيق خير المجتمع والفرد سيتحقق لا محالة.

إن نشاط الإنسان، اقتصاديا كان أو غير اقتصادي، يمكن أن يتحول إلى عبادة يثاب عليها، ومن هنا يتم الربط بين الآخرة والدنيا، كما في قوله تعالى: «**أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين، فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراءون ويمنعون الماعون** [2]».

2- الرقابة الذاتية على النشاط الاقتصادي:

إذا كان النشاط الاقتصادي الوضعي تحكمه-شأن النشاط الإنساني كله-قوانين وضعية، فان النشاط الإنساني الإسلامي، ومن بينه النشاط الاقتصادي، تحكمه القوانين الشرعية، بالإضافة إلى رقابة الضمير القائمة على الإيمان بالله والحساب في الآخرة.

وهنا إذا رأى المسلم أنه قد يفلت من رقابة السلطة، فانه موقن أنه لن يستطيع الإفلات من رقابة الله، وفي هذا اكبر ضمان لسلوك الإنسان المسلم سلوكا سويا، وبالتالي عدم انحراف النشاط الاقتصادي الذي تسوده، مع القوانين الوضعية، ظواهر التسيب والإهمال والاختلاس، وغيرها من مساوئ السلوك الإنساني السائدة الآن.

ويكفي أن يشعر الإنسان المسلم بمعنى قوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم ... [3]»، وقوله: «**إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في**

السماء[4]»، وقوله: «**يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور** [5]»، حتى تتحقق رقابة ضميره على نفسه.

وقد روى مسلم أن رسول الله ﷺ يقول في معنى الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك».

المشكلة الاقتصادية في الإسلام:

يعنى الاقتصاد الوضعي بدراسة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي تحكم إنتاج السلع المادية وتوزيعها وتقديم الخدمات التي تشبع حاجات الإنسان. ونظرا لأن حاجات الإنسان متعددة ومتنوعة، أي غير محدودة، وتختلف باختلاف الزمان والمكان، في الوقت الذي تتحقق معه ندرة نسبية للموارد الاقتصادية، فان المشكلة الاقتصادية تكون قائمة، وان كانت تختلف حدتها من مجتمع إلى آخر، حسب درجة نموه وتطوره اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، ويبحث علم الاقتصاد في التوفيق بين الموارد المحدودة، والحاجات الإنسانية «غير المحدودة».

ويختلف منهج النظم المختلفة في التصدي لتلك المشكلة:

فهناك النظام الرأسمالي الذي يأخذ بمبدأ الحرية الاقتصادية-رغم ما طرأ على هذا المبدأ من تغيير كبير-كما يأخذ أساسا بمبدأ الملكية الفردية ويطبق نظام السوق أو الأثمان.

وهناك أيضا النظام الاشتراكي الذي يرتكز على الملكية الاجتماعية وبالتالي على تدخل الدولة إلى حد كبير، والأخذ بالتخطيط الشامل، والاهتمام بإشباع الحاجات الاجتماعية.

ورغم أن كلا النظامين يحاول حل المشكلة الاقتصادية بأسلوب يناقض الآخر، فان تلك المشكلة تزداد بهما حدة، يوما بعد آخر.

وقبل أن نطرح وجهة نظر الإسلام في ذلك، فانه يجدر بنا أن نقرر أن ثمة افتراضا يقوم عليه علم الاقتصاد، هو أنه ليس هناك حدود لما يحتاجه الإنسان، على اعتبار أن الحاجات الإنسانية غير محدودة.

والواقع أن العكس هو الصحيح، إذ أن هناك حدودا لقدرة الإنسان على الإشباع من السلع والخدمات المختلفة ككل. ورغم أن علم الاقتصاد المعاصر يسلم بالقدرة المحدودة لكل سلعة أو خدمة في ذلك، ومن ثم قال بقانون

تناقص المنفعة للسلعة، فانه يفترض عكس ذلك بالنسبة لقدرة الإنسان الكلية على الاستمتاع بالسلع والخدمات، وهو فرض يحوطه الشك على أساس أن ما ينطبق على السلعة الواحدة ينطبق أيضا على السلع ككل (6).

إن لكل إنسان طاقة معينة لا يستطيع تجاوزها من حيث القدرة على الاستمتاع والقدرة على المعاناة، بمعنى أن لكل فرد حدا أقصى لما يمكن أن يجنيه في الحياة من متعة، وحدا أقصى لما يمكن أن يتحمله من ألم.

وبين الحدود الدنيا والقصوى لهذه الطاقة يختلف الأفراد في قدراتهم المادية والمعنوية على السواء.

وفضلا عن ذلك، فان الطلب على السلع والخدمات ليس محكوما بهذه القدرات فقط، و إنما تؤثر فيها عوامل أخرى كثيرة مادية ومعنوية.

إن الإنسان كائن محدود القدرة والطاقة، بطبعه، والخالق وحده هو المطلق، ومن ثم كان استمتاع الإنسان من خلال الأعضاء والجوارح محدودا كذلك، وكان عليه أن يموت في النهاية.

إن حياة الإنسان المحدودة اقتضى أن يكون الوقت المتاح له محدودا، وهو عنصر لازم لاستهلاك أي سلعة أو خدمة... ومؤدي ذلك أن ثمة حدودا تحد الحاجات الإنسانية، ويكون تعبير «الحاجات الإنسانية غير المحدودة» إذن في غير محله.

صحيح أن الأفراد يقبلون على زيادة دخولهم، وتتكب الدول على رفع معدل نموها مهما كان المستوى الذي يبدءون منه مرتفعا. إن تفسير ذلك هو أن المجتمعات كالأفراد تصب المزيد من الشراب في إناء ممتلئ، ولا تحس بالثقوب التي يتسرب منها هذا الشراب، ولهذا لا يمتلئ الإناء، ولا تكف الدول عن صب المزيد من الشراب، ومن ثم يتحقق التبديد بعينه.

إن كثيرا من المنتجات تحل محل منتجات قديمة، ولا تزيد من الإشباع أو الاستمتاع، ومن ثم لا تضيف شيئا إلى الرفاهية، بل تحل مصدرا جديدا محل مصور قديم لنفس الدرجة من الإشباع، ومثال ذلك التغيير في «الموضات» وفي الأزياء، السيارات والأجهزة الكهربائية، وفي هذا تؤدي «الموضة» الجديدة إلى الاستغناء عن «الموضة» القديمة دون أي زيادة جوهرية في درجة الرفاهية أو الاستمتاع.

والخلاصة في ذلك انه طالما أن الوقت المتاح للاستهلاك، أي للاستمتاع

بالسلع والخدمات المختلفة محدود، فان «الحاجات الإنسانية» تكون بدورها محدودة، فإذا أضيفت سلع جديدة إلى ما بحوزة الفرد، فان ذلك سيكون على حساب الوقت المخصص للاستمتاع بالسلع القديمة، وهو ما يؤكد من جديد أن الحاجات الإنسانية محدودة، على عكس الافتراض الشائع في علم الاقتصاد القائل بأن الحاجات الإنسانية غير محدودة.

أما الإسلام، فانه يتصدى لحل المشكلة الاقتصادية آخذا في اعتباره أمرين أساسيين هما: الإنسان نفسه من ناحية، والنظرة الشاملة للموارد من ناحية أخرى.

١ - الإنسان في الإسلام:

يعتبر الإسلام الإنسان خليفة الله في الأرض، يقيم عليها العمران على أساس أن الغاية من خلقه هي عبادة الله.

يقول الله تعالى: «**وإذ قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة..**[7]»، ويقول: «**وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون** [8]».

ولهذا أمد الله سبحانه وتعالى الإنسان بملكة التعرف على الأشياء لييسر له الاستفادة منها، قال تعالى: «**وعلّم آدم الأسماء كلها..** [9]»، ومنحه هدايته، قال تعالى: «**قلنا اهبطوا منها جميعا، فأما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**»[10].

ويقول سبحانه وتعالى:«**ومن أعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى** [11]» ومعنى ذلك أن تقوية الرابطة بين الإنسان وربه تعتبر مفتاح هذه المشكلة.

2- النظرة الشاملة للموارد [12]:

الإسلام حينما يشير إلى الموارد يفعل ذلك في مواجهة البشرية وفي هذا المعنى تكون الموارد الاقتصادية كافية لإشباع حاجة الإنسان ككل، وذلك على أساس:

أ - أن الموارد ليست معدة للاستهلاك المباشر في جملتها، بل لا بد من تضافر عناصر الإنتاج من طبيعية وعمل ورأسمال لتحقيق ذلك.

ب - إن المجهود الأناني هو حجر الزاوية في هذا الباب، فبدون ذلك المجهود لن يستطيع الإنسان توفير احتياجاته، ومن ثم فقيمة الإنسان تتحدد عملا بمقدار ما يبذل من جهد، على أساس أن من فطرة الإنسان بذل هذا الجهد.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى** [13]»، ويقول «**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه، واليه النشور** [14]»، كما يقول: «**فإذا فرغت فانصب**» [15].

والدليل على أن الموارد الاقتصادية كافية لإشباع حاجة الإنسان في جملتها قوله تعالى: «**وآتاكم من كل ما سألتموه، وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها، إن الإنسان لظلوم كفار** [16]».

وقوله تعالى «**وان من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم**»، وقوله عن الأرض التي جاء إليها الإنسان: «**وبارك فيها وقدر فيها أقواتها**[17]».

ولا يكتفي القرآن الكريم بتناول الموارد الاقتصادية إشارة، بل يعطي رموزا تفيد الإنسان عند استخدامه لها، وفى ذلك يقول الله تعالى: «**ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود** [18]»، أي أن في الجبال طبقات مختلفة الألوان لاحتوائها على أصناف متعددة من المعادن.

كما يقول الله تعالى: «**وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس**[19]».

وعلى هذا فان ندرة هذه الموارد لا ترجع إلى نقص فيها على مستوى البشر ككل، و إنما إلى أسلوب استغلال الإنسان لها، سواء بإهدارها أو بعدم الاستفادة الكاملة منها أو تعطيلها، أو الصراع على الاستيلاء عليها من جانب البعض دون البعض الآخر من بني البشر.

والواقع أن الإسلام لا يواجه المشكلة الاقتصادية من زاويتي الإنسان وإمكانيات الإنتاج فقط، و إنما يواجه تلك المشكلة من ناحية توزيع الناتج كذلك، بحيث تلتقي حقوق الفرد مع حقوق المجتمع، ويتحقق التوازن بينهما.

ومع أن وجود المشكلة الاقتصادية في حد ذاته يعتبر محركا للتطور الاقتصادي، فان الإسلام وهو يهتم بتنمية طاقات الإنسان الروحية والتعبدية يجعل هذا الإنسان قادرا عل الاستمتاع بصورة افضل مهما كان قدر الإشباع المادي الذي يحققه، الأمر الذي يساعد كذلك على تخفيف حدة المشكلة الاقتصادية في الإسلام تخفيفا ملموسا [20]، وهو ما يختلف عن الاقتصاديات

المعاصرة على أساس أن الغاية من النشاط الإنساني في الإسلام هي عبادة الله، وليست الأهداف المادية إلا وسيلة لتحقيق هذه الغاية.

ومؤدى ذلك أن المشكلة الاقتصادية قائمة مع الواقع الذي تعيشه الدول على اختلاف معتقداتها، وان كانت تختلف في حدتها من دولة إلى أخرى حسب ظروفها كما سبق أن رأينا.

ولأن الموارد محدودة، فانه ينبغي أن تكون هذه الموارد صالحة للاستخدام المتعدد وليس لاستخدام واحد، ومن هنا تثور مشكلة الاختيار Choice بمعنى انه يتعين على المجتمع أن يواجه مشكلة ماذا ينتج؟ وكيف يمكن توزيع هذا الناتج؟ وذلك في الاقتصاد الوضعي.

وفي هذا يبدو الفرق واضحا كذلك بين الاقتصاد في الإسلام والاقتصاد الوضعي على أساس أن الاقتصاد في الإسلام، على عكس ما أثير حول الاقتصاد الوضعي ينشغل بدراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون وفقا للتعاليم والقيم الدينية في ممارسة الإنسان لنشاطه. فالاقتصاد في الإسلام لا يستطيع أن يقف موقف الحياد من الحاجات المتعددة فالأنشطة المتصلة بإنتاج وبيع المشروبات الكحولية مثلا قد تكون أنشطة مفيدة في الاقتصاد الوضعي ولكنها لا يمكن أن تكون كذلك في ظل الآلام بتعاليمه وقيمه التي تحرم مثل هذا النشاط مهما كان مربحا ذلك أن الرفاهية الإنسانية لا تقاس في الإسلام بمقياس نقدي و إنما بالمواءمة بين-كسب النقود من مصدر حلال و إنفاقها وفقا لتعاليم الإسلام بما يحقق مجتمع الرحمة والعدل الذي ينشده الدين الإسلامي [21].

ونشير بعد ذلك إلى مكانة العمل في الإسلام، وذلك في الفصل الثاني.

الهوامش

(1) انظر: دكتور احمد العسال ودكتور فتحي عبد الكريم: النظام الاقتصادي في الإسلام، مبادئه وأهدافه، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977، صفحة 22-27.

(2) سورة الماعون.

(3) سورة الحديد، من الآية رقم 4.

(4) سورة آل عمران، الآية رقم 5.

(5) سورة غافر، الآية رقم 19.

(6) انظر في ذلك المقال القيم للدكتور جلال أمين بعنوان : خرافة الحاجات الإنسانية غير المحدودة، مجلة العربي العدد 280 مارس 1982 صفحة 21-24.

(7) سورة البقرة، الآية 30.

(8) سورة الذاريات، الآية 56

(9) سورة البقرة، الآية 31.

(10) سورة البقرة، الآية 38.

(11) سورة طه، الآيات: 124, 125, 126.

(12) قارن في ذلك: محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار الفكر، الطبعة الرابعة بيروت 1973، صفحة 306- 308. دكتور عيسى عبده، الاقتصاد الإسلامي، مدخل ومنهاج. دار الاعتصام، الطبعة الأولى، 1394 هـ-1974 م صفحة 33-34.

(13) سورة طه، الآية 117.

(14) سورة الملك، الآية 15.

(15) سورة الشرح، الآية 7.

(16) سورة إبراهيم، الآية 34.

(17) سورة الحجر، الآية 21، وسورة فصلت، الآية 10 على التوالي.

(18) سورة فاطر، الآية 27.

(19) سورة الحديد، الآية 25.

(20) انظر دكتور محمد احمد صقر، الاقتصاد الإسلامي، مفاهيم ومرتكزات، هامش صفحة 26، ضمن بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة، 21- 26 صفر 1396، الموافق 21- 26 شباط 1976 وقد نشرت هذه البحوث بعنوان «الاقتصاد الإسلامي» جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي 1400هـ 1980م.

(21) انظر في تفصيل ذلك: م. أ. منان، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة، ترجمة دكتور منصور إبراهيم التركي، المكتب المصري الحديث (بدون تاريخ).

2 مكانة العمل في الإسلام

العمل في الفكر المعاصر هو المجهود الإرادي الواعي الذي يستهدف منه الإنسان إنتاج السلع والخدمات لإشباع حاجاته، ومن ثم فان مجهود الحيوانات أو مجهود الإنسان لغير هذا الهدف لا يعتبر عملا.

وإذا كان مبدأ حرية اختيار نوع العمل مسلما به في ظل الشروط والأوضاع التي تنظمها بعض القوانين في العصر الحديث، فان هذه الحرية لم تكن متوفرة من قبل، كاملة، قي العصور القديمة والوسطى، وذلك مع سيادة أنظمة العبيد ورقيق الأرض والطوائف.

والعمل هو العنصر الفعال في طرق الكسب التي أباحها الإسلام، وهو الدعامة الأساسية للإنتاج وعلى قدر عمل المسلم واتساع دائرة نشاطه يكون نفعه وجزاؤه. قال تعالى: «**من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون**» [1] .

والأصل أن يشبع الإنسان حاجاته المعيشية من ثمار عمله، ونتاج سعيه إذا كان قادرا على ذلك، وإلا فان حمايته ضد العوز تكون من مسئوليات الدولة.

ويقرر الإسلام هذه الحماية على أساس أن الله هو الرزاق، كما في قوله تعالى: «**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها** [2]»، وأنه مكن الإنسان في الأرض، ولذلك فرض الله على الإنسان أن يسعى ويحصل منها على ما يشبع به حاجاته، وفي هذا قال الله تعالى: «**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور**» [3].

ومحصلة ذلك أن الله هو الكفيل بالرزق، وليس على الإنسان إلا أن يسعى إلى ذلك، مطيعا ربه، ومجتنبا نواهيه.

ومن الجدير بالذكر أن الإسلام قاوم بحزم ما كانت اليونان القديمة وغيرها من الأمم تطبقه، حيث اعتبرت العمل من اختصاص الأرقاء والطبقة الدنيا من البشر، وفي هذا قرر الإسلام أنه ليس للإنسان إلا ما سعى، وان كل ميزة يحصل عليها أي فرد إنما تقاس بما قدمه من عمل صالح لربه وللناس. ولهذا رفع الإسلام قدر العمل إلى مصاف العبادات، فقال تعالى: «**.. علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله.**» [4]

أن الأنبياء، وهم أفضل خلق الله، قد مارسوا العمل في حياتهم، فقد احترف آدم الزراعة، ونوح التجارة، وداود الحدادة وإدريس الحياكة، وسليمان عمل الخوص، وزكريا النجارة، وعيسى الصباغة، ومحمد رعي الغنم والتجارة.. وكان في ذلك أكبر إدانة للفكر اليوناني القديم وغيره من الأفكار التي تحتقر العمل اليدوي، وتتفرغ للتأملات الفلسفية وغيرها من الأعمال غير المنتجة.

هذا وقد يختلط العمل برأس المال كعنصر من عناصر الإنتاج، وقد يتم القيام بالعمل دون اعتماد على رأس المال، وفي هذا يكون أبرّ طرق الكسب في الإسلام لقوله ﷺ فيما رواه الإمام احمد «إن اشرف الكسب كسب الرجل من عمل يده»، وقوله فيما رواه الشيخان «إن من الذنوب ما لا يغفره إلا السعي في طلب الرزق».

وترتيبا على ذلك، فان العمل مطلوب، وخصوصا أن فائدته لا تعود على العامل وحده، بل على المجتمع بأسره أيضا.

وهنا يبرز الجانب الاجتماعي للعمل، اذو تتعلق مصالح الناس به، إيجابيا على أساس حاجة المجتمع إلى إنتاج هذا العمل من ناحية، وسلبيا على

أساس تضرر المجتمع من الأعمال السيئة من ناحية أخرى، ولهذا كانت بعض الأعمال فرض كفاية في نظر الإسلام كالزراعة والحدادة والنسيج والتجارة والطب والهندسة.. الخ أي أن المجتمع كله، كوحدة متضامنة، يتحمل مسئولية أداء هذه الأعمال [5]

ويتفاوت مقدار الوجوب في هذه الأعمال حسب درجة أهميتها لتحقيق خير المجتمع، الأمر الذي يتعين معه على الدولة الإسلامية أن تعمل على إظهار ذوي الكفاية، وأن تكفل لهم الراحة والاستقرار.

وإذا كان القيام بهذه الأعمال مسألة واجبة تقع على عاتق الدولة والمجتمع، فان مسئولية الدولة تنصرف كذلك إلى مكافحة الأعمال السيئة التي تضر بدين المجتمع وقيمه إذا لم يمتنع أفراد هذا المجتمع بدافع التقوى والتدين عن ممارستها.

مجالات تدخل الدولة في العمل:

وهنا تبرز مسألة المجالات التي يتدخل فيها ولي الأمر أو السلطة في ميدان العمل، وذلك فيما يلي [6]:

أ - تسهيل أسباب الحياة الطبيعية للعاملين، حتى أن الإسلام يعمل على تزويد العاملين الذين لا يستطيعون مئونة الزواج، ويسكنهم في مساكن تليق بهم إذا لم يكن لهم مسكن، وقد روى الإمام أحمد أن النبي ﷺ قال: «من ولى لنا عملا، وليس له منزل، فليتخذ منزلا، أو ليست له امرأة فليتزوج، أو ليست له دابة فليتخذ دابة»، وكل ذلك بلا ريب من بيت مال المسلمين.

ب - رأينا أن مسئولية الدولة كما تنصرف إلى القيام بالأعمال الضرورية، فإنها تنصرف كذلك إلى مكافحة الأعمال السيئة، وعلى هذا فان على الدولة في الإسلام أن تمنع القيام بالأعمال المحرمة طبقا للشريعة، كتعاطي الخمر، وممارسة الرذيلة والفحشاء، وشهادة الزور.. الخ. حتى ولو تم الاتفاق عليها بين طرفي التعاقد، على أساس أن جميع العقود في الإسلام لا تخضع لإرادة الطرفين وحدهما، و إنما يجوز للدولة أن تتدخل فيها لمراقبة تطبيق أحكام الشرع.

ج - المراقبة الشاملة لجميع الأعمال وهو ما يسمى بالحسبة، ويطلق عليها في العصر الحديث الشرطة المدنية، أو البوليس المسئول عن الأسواق

والآداب العامة [7]، وهي بمعنى آخر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يحقق ضررا بالمجتمع أو الفرد أو كان معصية نهى الله عنها.

د - وإذا كان الأصل هو أن يختار المسلم الأعمال المباحة والأعمال التي تناسبه، فان دليل ذلك هو أن بنت شعيب وصفت سيدنا موسى بصفتين تعود إحداهما إلى كيفية أدائه العمل، والثانية إلى خلقه، فقالت كما حكى الله عنها في القرآن الكريم «**أن خير من استأجرت القوي الأمين**» [8].

وقال سيدنا يوسف عليه السلام «**اجعلني على خزائن الأرض، أني حفيظ عليم**»، [9] أي خازن أمين وذو علم وبصيرة بما أتولاه. وعلى هذا فانه إذا لم تتوافر هذه الصفات في العامل كان على الدولة في الإسلام أن تضع الأمور في نصابها، وتوفر العمل المناسب للعاملين، وتدربهم لاكتساب الخبرة والصفات المطلوبة فيهم وفي هذا قال رسول الله ﷺ«من استعمل رجلا على عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»

هـ - ومؤدى ذلك كله أن للدولة حق الإشراف والرقابة باستمرار، فلها مثلا أن تجبر على بعض الأعمال الضرورية التي لا تتم مصلحة الناس إلا بها، وذلك على حد قول ابن تيمية، وسواء كانت هذه الأعمال يدوية أو فكرية.

وفضلا عن ذلك، فانه «إذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولي الأمر عليه، إذا امتنعوا عنه، بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم أن يعطوهم دون حقهم [10]».

و-ويعنى ذلك أيضا أن للدولة أن تتدخل كذلك لتحديد قيمة الأجور تحديدا عادلا يمنع الظلم الذي تتعرض له فئة معينة بسبب ضعف موقفها، و لإقامة العدل والتوازن الاجتماعي بين أفراد المجتمع.

ومن كل ذلك نتبين:

1- أن الأصل في علاقات العمل، الحرية.

2- إن الدولة لها حق الإشراف والمراقبة باستمرار.

3- انه في كل حالة يحدث معها ظلم لفئة معينة بسبب ضعف موقفها، فان الدولة عليها أن تتدخل لإقرار العدل، دون نظر إلى ما إذا كان صاحب هذا الموقف هو العامل أو رب العمل.

4- يأخذ العمل في المفهوم الإسلامي بعدا اجتماعيا، وتقاس الأعمال في أهميتها وضرورة مراقبتها والتدخل في شأنها بمقياس حاجة والمجتمع لها ونفعها له. والواقع أنه كما أن للعمال حقوقا، فان عليهم واجبات تقابل هذه الحقوق، ولهذا يتعين أن نعرض لهذه وتلك، آخذين في الاعتبار حقوق المرأة وواجباتها، كعضو في المجتمع له دوره وتأثيره الفعال، ويمكن إن نشير إلى ذلك فيما يلي على التوالي:

أولا: حقوق العمال في الإسلام: [11]

العمل حق وواجب وليس للمسلم أن يكسل عن أداء العمل باسم التفرغ للعبادة، أو التوكل على الله، فان السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة ومن ناحية أخرى، فانه لا يحل للمسلم، وهو قوي، أن يعتمد على صدقة، يمنحها، فقد قال رسول الله ﷺ في رواية لأحمد وأبى داود وابن حبان والحاكم بسند صحيح عن سهل بن الحنظلية أن رسول الله ﷺ قال: «من سأل شيئا وعنده ما يغنيه، فإنما يستكثر من جمر جهنم، وقالوا: وما يغنيه؟ قال: قدر ما يغذيه ويعشيه».

ويروي الشيخان والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

«لأن يأخذ أحدكم حبله، ثم يغدو إلى الجبل فيحتطب، فيبيع، فيأكل، ويتصدق، خير له من أن يسأل الناس».

وفي هذا المعنى يروي أحمد والبخاري وابن ماجة عن الزبير بن العوام رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

«لأن يأخذ أحدكم حبله، فيأتي الجبل، فيجيء بحزمة الحطب على ظهره فيبيعها، فيكف الله بها وجهه، خير له من أن يسأل الناس، أعطوه، أو منعوه».

ولأن العمل هو الذي يمنح الإنسان قيمته في الحياة، وهو سبيل تقدم الأمم، فانه من الضروري أن يعمل كل إنسان حينما يكون قادرا على ذلك، وفي هذا يقرر ابن خلدون في مقدمته أن «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية» وأن «الإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب..» [12]

ومن ناحية أخرى، فانه سبق أن رأينا أنه إذا كان الأصل هو ممارسة

العمل بحرية، فان للدولة أن تتدخل في ذلك لتعلق مضمون حق العمل بأسس العدالة والأخلاق، وقد أشرنا إلى أن للدولة أن تراقب العمل في إطار نظام الحسبة، كما أن لها أن تتدخل لرفع الظلم في الحالات التي تشتد فيها حاجة الناس إلى نوع معين من الأعمال ويقل العاملون فيها. وللدولة أيضا أن تجبر على بعض الأعمال، فإذا وجد طبيب مختص في بلد ما دون غيره وامتنع عن العمل، فانه للدولة أن تجبره على العمل، وذلك لحاجة المجتمع لمثل هذه الأعمال.

وفضلا عن ذلك فإن على الدولة أن توفر العمل كحق للعمال، ولحاجة المجتمع إلى كثير من الأعمال، ولهذا كانت بعض الأعمال فرض كفاية في نظر الإسلام، أي يتحمل المجتمع، باعتباره وحدة متضامنة، مسئولية قيام هذه الأعمال فيه، وقد أشرنا إلى بعضها كالزراعة والحدادة والنجارة والنسيج والطب والهندسة.. الخ.

العامل غير المسلم:

وهنا يثور التساؤل عما إذا كان من الجائز شرعا أن يتم استئجار غير المسلمين من العمال؟ [13].

الأصل أن الإسلام يدعو إلى استئجار الرجل الصالح الأمين «إن خير من استأجرت القوى الأمين»، كما يدعو إلى التراحم والتعاون بين المؤمنين، ويقتضي ذلك أن تكون الأولوية للعامل المسلم الآمين.

أما إذا دعت الضرورة إلى استئجار غير المسلمين وذلك إذا لم يوجد العامل المسلم، أو وجد ولكنه غير مؤهل كالعامل غير المسلم فهنا يجيز الفقهاء استئجاره.

وقد عامل النبي ﷺ يهود خيبر حيث دفع إليهم نخلها وزرعها ليعملوا بها.

مناسبة الأجر للعمل:

نظرا لان لكل إنسان قدراته ومواهبه، فان حق العامل في الأجر المناسب لهذه القدرات وتلك المواهب مكفول من جانب الدولة في الإسلام. وفي هذا يقول الله تعالى: «**ولا تبخسوا الناس أشياءهم** [14]»، أي لا تنقصوا أموالهم كما ذهب إلى ذلك ابن كثير في تفسيره 3/ 345.

كما يحذرنا الله تعالى من سوء العاقبة إذا لم يتناسب الأجر مع العمل

كما في قوله تعالى: «**ويل للمطففين، الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون، ألا يظن أولئك انهم مبعوثون، ليوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين**».. [15]، فالمطففون هم الذين يملكون إكراه الناس على ما يريدون، وهم الذين يكتالون على الناس لا من الناس، وينقصون حقوق الناس بذلك، سواء بسلطان الجاه أو المال أو احتكار التجارة، الأمر الذي يضطر معه هؤلاء الناس إلى قبول الجور وفرض الأمر الواقع، هؤلاء المطففون ويل لهم وهلاك من الله، وكما يكون التطفيف في الكيل والميزان يكون كذلك في بخس حق العامل.

ويفسر الطبري معنى المطفف حين يقرر انه المقلل حق صاحب الحق عما له من الوفاء والتمام، وأصل ذلك من الشيء الطفيف وهو القليل. وللدولة في ذلك أن تمنع أي ظلم يقع على أي عامل أو فئة بسبب ضعف موقفها حتى تحقق العدل والتوازن بين أفراد المجتمع. وإذا كان هذا بالنسبة لمناسبة الأجر للعمل، فانه من باب أولى يكون بالنسبة لدفع الأجر، فمتى أدى العامل عمله فقد أصبح أجره أمانة لدى صاحب العمل؛ يجب الوفاء بها، لأنه أمين على أجر العامل، والتخلي عن أداء الأمانة خيانة، وفي هذا يقول الله تعالى: «**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**» [16]، ويقول: «**يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكما وأنتم تعلمون**»[17].

وفي هذا أيضا، يروي ابن ماجة عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه».

وقد قال الأحناف: «ويستحق العامل أجره بتسليم نفسه وان لم يعمل، كمن استؤجر شهرا للخدمة أو لرعي الغنم بأجر مسمى، وبشرط ألا يمتنع عما يطلب منه من عمل [18]». ويروى البخاري وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره».

حقوق أخرى للعمال:

جعل الله التكليف في دائرة الوسع والطاقة، فقال تعالى: «**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**» [19]، والتكليف هو الإلزام بما فيه كلفة، والوسع ما تسعه

قدرة الإنسان من غير حرج ولا عسر [20]. ويروى احمد والشيخان وأبو داود والترمذي وابن ماجة عن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إخوانكم خولكم، جعلهم الله فتنة تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه من طعامه وليلبسه من لباسه، ولا يكلفه ما يغلبه، فان كلفه ما يغلبه فليعنه» والخول هم الحشم والأتباع، والمفرد خائل، وقد يكون الخول واحدا.

وبديهي أن نقرر أن المراد بالعمال هنا هم هؤلاء الذين يقيمون مع صاحب العمل في منزله، فالعامل أخ لصاحب العمل، والخادم أخ لرب المنزل، مساواة وإخاء، كل منهما بعض من الآخر، ومع ذلك، فان هذا الحق مقرر أيضا للعمال الذين لا يقيمون مع رب العمل، فالمساواة والإخاء هما الرباط الطبيعي الذي يوحد بين الناس جميعا، والمؤمنون اخوة.

وعلى أي حال فانه يتعين وفقا لحديث رسول الله ﷺ السالفة الإشارة إليه:

1- ألا يقل أجر الأجير الذي يقيم مع صاحب العمل عن كفايته من الطعام والثياب، أما المسكن فهو يساكن صاحب العمل في بيته.

2- ألا يقل مستوى الطعام والثياب من ناحية الجودة عن المستوى الذي يعيش فيه صاحب العمل.

3- ومع أن الحديث الشريف يقرر الحد الأدنى في ذلك، فان ما فوق ذلك متروك للظروف والاعتبارات المختلفة، ومن هنا فان الإسلام يفتح الطريق أمام الأجراء لجلب الثراء وتحصيل المال لقاء ما يقومون من عمل، وفي هذا فان موسى عليه السلام، وهو القوي الأمين، لم يؤجر نفسه بكسوته وطعامه فقط، بل كان هناك زواجه من ابنة رب المنزل.

4- مراعاة التيسير في العمل على العامل، وعدم إرهاقه بما فوق الطاقة، فليس الإنسان آلة تدار بغير حساب، ومن ثم اشترط الإسلام تعاون صاحب العمل مع عماله في أداء الأعمال المرهقة، ومعها يشعر رب العمل بما يلقاه العامل من مشقة وجهد، فيتقي الله ويوفر له من الوقت ما يريحه ويرفه به عن نفسه.

لقد حدث واصل الأحدب قال: سمعت المعرور بن سويد قال: رأيت أبا ذر الغفاري رضي الله عنه، وعليه حلة وعلى غلامه حلة، فسألناه عن ذلك

فقال: أنى سابيت رجلا، فشكاني إلى النبي ﷺ، فقال لي النبي ﷺ: «أعيرته بأمه؟ ثم قال: إن أخواتكم خولكم، جعلهما الله تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده، فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فان كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم».

وإذا كان النبي ﷺ قال بالنسبة للعبيد كذلك:

«لا تكلفوهم ما لا يطيقون»، فانه بالنسبة للعمال أولى، فالتكليف لا يكون إلا في دائرة الطاقة، لأن استمرار نشاط العامل لا يتحقق إلا في حدود طاقته، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ«أحب الأعمال إلى الله أدومها وان قل» ولهذا يبرر الإسلام تقييد ساعات العمل بزمن محدد يستطيعه العامل من غير إجهاد أو إرهاق، وحسب ظروف كل عمل.

ثانيا: واجبات العمال:

رأينا أن كل حق يقابله واجب، وفي مقابل الحقوق التي قررها الإسلام للعمال، فقد أوجب عليهم واجبات معينة منها:

1- الأمانة:

فلم يقتصر الأمر في الإسلام على أداء الأمانة، وإنما يقرر الرسول ﷺ فيما يرويه الترمذي عن أبي هريرة أن: «من غشنا فليس منا».

وفضلا عن ذلك فان الإسلام يحرم إفشاء أسرار العمل، ويدعو إلى الحرص كله على أدوات العمل باعتبارها أمانة في يد العامل. يقول رسول الله ﷺ في رواية لأبي داود والحاكم عن بريده مرفوعا: «من استعملناه على عمل، فرزقناه رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول».

2- الإتقان:

وفي ذلك يدعو الإسلام إلى التعرف على مستلزمات العمل ومتطلباته من جانب العامل، لكي يتمكن من أداء هذا العمل على أكمل وجه، ولذلك يقول الله تعالى: «**وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحا فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون**» [21]. وحث الله سبحانه وتعالى في آيات أخرى كثيرة على الإتقان في العمل كما في قوله تعالى: «**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنا لا نضيع أجر من أحسن عملا**» [22]، وقوله: «**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا. خالدين فيها لا يبغون عنها حولا**» [23].

ويروي البيهقي في شعب الإيمان بسند حسن عن كليب قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى يحب من العامل ذا عمل أن يحسن».

والإتقان يعني في اللغة الأحكام للأشياء، وقد وردت مادة الإتقان في قوله تعالى: «**صنع الله الذي أتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون**» (24)، ولهذا فان الإتقان أي الإجادة والأحكام مطلوب في كل شيء يباشره الإنسان ولا يقتصر على مواطن معينة فقط.

3- الوفاء بالعقود:

من حق رب العمل أن يفي العامل له بشروط عقد العمل الذي ارتبط به معه واتفق على محتوياته، وفي هذا يقوله الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود..» (25).

4- الحساب والجزاء:

من الواجبات التي فرضها الإسلام واجب مساءلة العامل، فإذا لم يكف واعظ الإيمان في قلب العامل المسلم، فان سلطان القانون يقرر مسئولية كل إنسان عما اسند إليه من عمل، بحيث يحاسب إن أهمل أو قصر أو أساء استعمال سلطته. وقد حاسب سيدنا رسول الله ﷺ عماله وولاته، وأرسى الفقهاء قاعدة تضمين الصناع عملا بمبدأ المصلحة المرسلة، أي انهم يضمنون ما بأيديهم، فإذا فرطوا أو أهملوا أو أتلفوا يطالبون بعوض ما أتلفوه أو يجرموا بحسب جرمهم.

5- الخوف من الله:

الإسلام يدعو إلى مراقبة الله والخوف منه في كل شأن من شئون الحياة، فالعمل الصالح والقول الطيب يرفعه الله إليه، قال تعالى: «**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**» (26). ويحذر الله من مخالفة ذلك، لأن المخالف لن يفلت من مراقبة الله وعقابه، ولهذا قال: «**فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا**» (27).

ولا يعتبر هذا عنصرا مستقلا بالعمل وواجباته، وإنما هو أساس للأمانة والإتقان والوفاء.

ثالثا: حقوق المرأة و واجباتها في الإسلام

كان من الممكن أن نقتصر على ما أسلفنا الإشارة اله بالنسبة لحقوق وواجبات العمال على اعتبار أن ذلك يتضمن حقوق وواجبات المرأة خاصة

في علاقتها بالعمل. ومع ذلك رأينا أن نفرد الإشارة في ذلك للمرأة لما لهذا الموضوع من طبيعة خاصة.

إن طرح هذا الموضوع يقتضي في البداية أن نعرض لمركز المرأة في بعض الشرائع القديمة ثم في الإسلام.

لقد كان وضع المرأة في شريعة الرومان، وآثارها لا تزال حتى اليوم في كثير من الشرائع الحضارية، قائما على ما يأتي: [28]

- عدم الاعتراف بأية أهلية حقوقية للمرأة.

- وضعها، بسبب جنس الأنوثة، تحت «الوصاية الدائمة» فهي موروثة لا وارثة، ومن ثم فهي «شيء» تابع للرجل.

- التشكيك في آنساني المرأة وفي روحها، وما إذا كانت تتمتع بروح مثل الرجل، أم أن روحها كروح الحيوانات، أم أنه لا روح لها على الإطلاق.

أما في الجاهلية، فقد كانت المرأة احسن حالا عما كانت عليه في مثل تلك الشرائع القديمة، ومع ذلك فقد كان ينظر إليها نظرة ازدراء وتحقير، فكان منهما من يئدها، قال تعالى: «**وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم**». يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون» [29] وقال: «**وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت**» [30].

وفي أواخر القرن السادس الميلادي جاء الإسلام وعالج مشكلة المرأة بحزم وإيمان، وأعلن ما يلي:

- كامل إنسانية وكرامة المرأة إلى جانب كامل إنسانية وكرامة الرجل.

- كامل أهلية المرأة للحقوق والاستقلال مثل أهلية الرجل واستقلاله من غير فرق بينهما.

- كامل مسئولية المرأة إلى جانب كامل مسئولية الرجل.

وفي هذا انتقل الإسلام بوضع المرأة من العدم إلى الوجود، ومن الشك إلى اليقين، ومن المهانة إلى الكرامة.

المساواة بين الرجل والمرأة:

سوى الإسلام بين المرأة والرجل فيما توجب فطرتهما التسوية فيه، فسوى بينهما في العبادة، قال تعالى: «**فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض**» [31]. ويفيد هذا النص

كذلك أن المرأة في الإسلام، مثل الرجل، لا بد في الأصل تكون عاملة كالرجل العامل، وان كانت طبيعة العمل قد تختلف باختلاف مكنات وظروف كل منهما.

ومن ناحية أخرى قال الله تعالى: «**أن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهما والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما**» [32]. ويتضح من ذلك أن ثمة تعزيزا لوحدة الجنسين أمام الله في أهليتهما لشرف العبادة له من كليهما، ومن ثم كان جزاء المؤمنين هو جزاء المؤمنات، ويؤكد ذلك قوله تعالى: «**من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها ومن عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب**» [33].

ويعترف القرآن الكريم للمرأة المسلمة بكفايات وحقوق في كل مظاهر التصرف والتدبير خاصة في ميدان الاقتصاد وميدان الأحوال الشخصية.

فللمرأة حق الإرث والهبة والوصية والتملك والحيازة و إمضاء العقود والتعرض أمام القضاء والتصرف الكامل في أموالها، وللمرأة أن تسهم في أية شركة مالية مع زوجها بشرط ألا يؤدي ذلك إلى خلل في البيت، كما تتمتع بحق الاختيار الحر لشريكها، حتى لو كانت بكرا، أو لتجديد زواجها عند الترمل (وهذا الحق الأخير لم تحصل عليه المرأة الأوربية إلا في عهد متأخر).

ويكفي أن يقرر الله قوله تعالى: «**للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله أن الله كان بكل شيء عليما**»[34]. وفي ذلك يسوي الإسلام بين الرجل والمرأة في التملك والتصرف كما سوى بينهما في العبادة.

مسئولية المرأة:

ومن ناحية أخرى، عزز الإسلام مبدأ مسئولية المرأة إلى جانب الرجل، فقد قال رسول الله ﷺ فيما رواه احمد والشيخان وأبو داود والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهم: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته: فالإمام راع،

وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله، وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها، وهي مسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده، وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع في مال أبيه وهو مسئول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته».

ومؤدى ذلك أن الإسلام وزع المسئولية بين كل مسئول تبعا للولاية الثابتة للجميع على اختلاف أعمالهم في المجتمع، وعلى أساس أن كلا منهم مسخر للآخر من غير تمييز بينهم، فولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا ثابتة للجميع، ومن ثم لم تقتصر هذه الولاية على فريق دون الآخر، ولا لجنس دون جنس آخر.

بعض الفوارق لون الرجل والمرأة:

إذا كان الإسلام قد سوى بين الرجل والمرأة فيما توجب فطرتهما التي خلقهما الله عليها التسوية فيه، فانه أوجد بعض الفروق بينهما فيما لا يتفق مع فطرتهما، وذلك كالإرث والقوامة والشهادة والولاية، ونشير إلى كل منها باختصار فيما يلي:

1- الإرث: جعل الله نصيب الرجل ضعف نصيب المرأة غالبا فقال تعالى: «**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثين...**» [35]. ومع إن المسألة لا تعدو أن تكون أمرا من الله واجب النفاذ من جانب المؤمنين فانه من المعلوم أن الإسلام ورث المرأة بعد أن كانت لا ترث و إنما تورث كما رفع عن كاهلها كثيرا من الأعباء المالية، فالصداق حق للزوجة على الزوج. كما انه لا تجبر المرأة مهما كانت غنية وزوجها معسرا على الإنفاق عليه وعلى الأولاد، إلا أن تتطوع في ذلك، أو تقرضه قرضا حسنا. وعلى هذا الأساس، يكون من العدل والإنصاف أن يختص الرجال بنصيب اكبر من النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، فالغرم بالغنم.

2- القوامة: كما جعل الله القوامة للرجل على المرأة على أساس إن الأسرة لا بد لها من قائد، حيث قرر على الرجل مسئولية الهيمنة، فقال تعالى: «**وللرجال عليهن درجة**» [36].

وهذه الدرجة ليست درجة السلطان أو القهر، و إنما هي درجة الرياضة البيتية الناشئة عن عهد الزوجية وضرورة الاجتماع، وهي درجة القوامة

التي تزيد في مسئوليته عن مسئولية المرأة حيث ترجع في شأنها وشأن أولادها إليه.

هذا وقد ذكر الله العلة في القوامة في قوله تعالى: «**الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهما...**»[37]. ويكمن الشق الثاني من القوامة في أن الرجل هو الذي ينفق أصلا على الأسرة فاختلال أو صلاح أمر الأسرة هو الذي يعنيه ابتداء انطلاقا من أن مسئوليته اكبر من مسئولية المرأة، رغم أن ذلك لا ينقص من قدر المرأة أو يقلل من مسئوليتها بالمنزل.

3- الشهادة: شدد الشارع الإسلامي على الشاهد في تأدية الشهادة، ونهاه عن كتمانها، ونص القرآن على أن المرأة كالرجل في شهادات اللعان، أما شهادة الزنا فلا بد فيه من أربعة رجال، ومع ذلك قرر الفقهاء بقبول شهادة المرأة وحدها في القضايا التي لم تجر العادة باطلاع الرجل على مواضعها كالولادة والبكارة وعيوب النساء في المواضع الباطنة.

أما في الحقوق الأخرى كالبيع والنكاح والوصية والإجارة... الخ، فان شهادة المرأة مقبولة.

ومع ذلك فان نصاب الشهادة في كل ذلك رجلان أو رجل وامرأتان، فقد قال تعالى: «**واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى**» [38].

وليس في ذلك تمييز للرجل أو انتفاض للمرأة، ذلك أن وظيفة الأمومة البيولوجية تستدعي شدة الاستجابة الوجدانية لتلبية مطالب الطفل بسرعة وعطاء، وهو أمر من فطرة المرأة، ومن ثم كان من الضروري الاحتياط في القضاء، والتثبت في الأحكام بحيث لا ترتكز على مثل هذه العاطفة الانفعالية، ومن هنا كانت الشهادة منوطة أصلا بالرجال، فأما حين لا يوجد رجلان فرجل وامرأتان خشية أن تنسى إحداهما فتذكرها الأخرى بالحق كما وقع، وذلك في حكم يمس مراكز وحقوقا للآخرين، ولذلك عزز الآلام شهادة الرجل نفسه بشهادة رجل آخر، دون أن يمس ذلك بكرامته.

4- الولاية: وتشمل الولاية رئاسة الدولة والوزارة والنيابة والقضاء، فلا يجوز باتفاق الفقهاء أن تقلد المرأة منصب رئاسة الدولة، لأن هذا المنصب

يتضمن اختصاصات دينية وسلطات سياسية تخرج عن قدرتها، كما لا يجوز أن تولى الإدارة على البلاد ولا على الجهاد ولا ولاية المظالم أو الحسبة.

يروي احمد والبخاري والترمذي والنسائي عن أبي بكرة قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» فالمرأة ليست آهلا للخصومة مع الرجال في محافل الخصومة، والحديث يشير صراحة إلى أن المرأة ليست من أهل الولايات ولا يحل لقوم توليتها.

وإذا كانت هناك بعض الفوارق بينها وبين الرجل حسب فطرتها كما في الإرث والقوامة والشهادة، فإنها تكون من باب أولى في رئاسة الدولة، وهي مسئولية كاملة، تحتاج لتفرغ كامل من رئيس الدولة رعاية للمحكومين، وإحقاقا للحق، ودفاعا عن ارض الوطن، وتحقيقا للعدالة بين المواطنين... وهي كلها مسئوليات لا تقدر عليها امرأة بل ولا يقدر عليها كل رجل.

وأما عن الوزارة فلا يجوز أن تكون المرأة وزيرة لان الوزارة تعتبر من الولايات المصروفة عن النساء، ويستدل على ذلك بالحديث السابق، ولأن فيها من طلب الرأي وثبات العزم ما تضعف عنه النساء. ولا يجوز كذلك للنساء الظهور في مباشرة الأمور، وتولى المرأة الوزارة يجعلها دائما ظاهرة في مباشرة هذه الأمور.

وأما بالنسبة للنيابة فان أنوثة المرأة تمنعها من أن تكون مساوية للرجل في كل شيء، والنيابة ولاية عامة ولا تتفق مع تكوين المرأة النفسي والعاطفي خاصة أن النيابة تقتضي التشريع في كل شيء، والمرأة ليست قادرة على ذلك بطبيعتها.

وأما عن القضاء، فقد اتفق الفقهاء على اشتراط الذكورة في القاضي ما عدا الحنفية فإنهم لا يشترطون الذكورة إلا في الحدود، وذلك لأن المرأة عاطفية بفطرتها وليست أهلا للخصومة مع الرجال في محافل الخصومة.

والحنفية مع انهم لا يشترطون الذكورة إلا في الحدود، فإنهم يرون مع ذلك عدم توليتها القضاء، فإن وليت القضاء في غير الحدود نفذ قضاؤها وأثم موليها.

ويدل على ذلك كله الحديث السابق، على أساس أن رئاسة الدولة

والوزارة والنيابة والقضاء من الولاية العامة التي يمتنع على المرأة توليها.

الأمومة وعمل المرأة خارج المنزل:

إن الوظيفة الأولى للمرأة هي الأمومة، فالمرأة أم الرجال، وعلى قدر اهتمامها بتلك الوظيفة، ينهض الرجال وتنهض الأمم.

ومع ذلك ولأن العمل شرف، فان الإسلام يبيح عمل المرأة خارج المنزل إن دعت الحاجة إليه، ولم يكن في ذلك إهمال لبيتها وأولادها، أو خروج عن الحياء أو الآداب الإسلامية، ودليل ذلك ما سبق إن أشرنا إليه في قصة البنتين اللتين كانتا ترعيان الغنم، لعجز والدهما عن ذلك وهو سيدنا شعيب عليه السلام، حيث يصور الله تعالى ذلك في قوله عن سيدنا موسى عليه السلام: «**ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير. فسقى لهما ثم تولى إلى الظل فقال رب أني لما أنزلت إلي من خير فقير. فجاءته إحداهما تمشي على استحياء قالت إن أبي يدعوك ليجزيك اجر ما سقيت لنا...**»[39].

ونشير بعد ذلك إلى بعض أبعاد التنمية البشرية في الإسلام.

التنمية البشرية في الإسلام:

تشمل القوى البشرية في الفكر الوضعي الواعي جميع الأفراد القادرين على المساهمة في النشاط الاقتصادي، وهذا المفهوم يجعل القوى البشرية أوسع من القوى العاملة التي تضم الداخلين فقط في قوة العمل سواء كانوا عاملين أو عاطلين.

ولتنمية الموارد البشرية، وفق هذا الفكر، فانه يتعين أن يتم ذلك في إطار سياسة سكانية واضحة واستراتيجية للتنمية الاقتصادية تحدد الأولويات والبدائل المختلفة، وتوفر الإحصاءات والبيانات اللازمة لعمليات التخطيط في ذلك.

وتكمن وسائل التنمية البشرية في:

- التعليم العام والفني والجامعي.
- التدريب المهني.

- التنمية الإدارية.

وإذا كان التعليم الإلزامي يضيف المعارف الأساسية لأفراد القوى العاملة، فان التعليم العام والفني والجامعي يلعب دورا أساسيا في عملية التنمية الادخارية، وفي هذا فانه من الضروري أن يتم تخطيط التعليم في ضوء سوق العمل والتغيرات التكنولوجية التي كثيرا مالا تستطيع المدارس الصناعية ملاحقتها.

أما بالنسبة للتدريب المهني، فانه من المتعين أن يتم ربطه بالتعليم عموما، على اعتبار أن التحصيل الدراسي في المستويات المختلفة هو أساس التدريب كما أن التدريب المهني يعتبر أحد حلول مشكلة المتسربين من التعليم العام. وفضلا عن ذلك، فان التعليم والتدريب يصبان في سوق العمل لسد الاحتياجات المختلفة من القوى العاملة.

إن تنمية الموارد البشرية تعني تحرير الإنسان مما يعوقه اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا بما يمكنه من العمل والمشاركة الفعالة على المستوى الوطني والعالمي.

وينفرد الإسلام في هذا المجال بنظرة أوسع مدى وأرحب نطاقا، فيحرص على أن تكون التنمية البشرية شاملة لكل جوانب الإنسان البدنية والعقلية والروحية، ولذلك نراه يضع الأسس الفعالة لسلامة بدنه من الأسقام والأمراض، وتنشيطه بالرياضة والعمل، والحفاظ عليه من كل ما يؤذيه أو يوهن قواه أو يعرقل نموه. فالإسلام يطلق لعقل الإنسان العنان ليفكر ويتعلم ويبحث ويهتدي ويكتشف ويخترع ويؤلف ويملأ قلبه بحب الإنسانية والعمل لخير البشرية، وينقي روحه بالعبادات والقيم الفاضلة، وفي هذا يقول رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، أخرجه الخمسة إلا أبا داود» وقال كذلك: «لا ضرر ولا ضرار» رواه مالك في الموطأ عن أبي سعيد الخدري.

إن الله تعالى يصور البشرية في أحسن صورة حثا لنا على أن نبقيها كذلك شكلا وموضوعا، فقد قال تعالى: «**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**» [40]. وقال: «**الذي خلقك فسواك فعدلك. في أي صورة ما شاء ركبك**» [41]. ويميز الله تعالى هذه البشرية عن سائر المخلوقات بعقل مدبر، ولسان معبر و إرادة تذلل العقبات وتهيمن على كل شيء، ولهذا سخر لها

ثروات الأرض والكون وطاقاته في البر والبحر والجو، تصرفها بعقولها، وتديرها حسب ما فيه صالحها، وتكتشف أسرارها جيلا بعد جيل. وقد جعل الله من العبادة النظر والتفكير في هذه الثروات، حتى يدرك الإنسان فضل الله عليه، فلا يخضع إلا له وحده، وفي هذا قال الله تعالى: «**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**» [42].

وفي سبيل تنمية الثروة البشرية، يحرص الإسلام على أرواح الناس و أموالهم و أعراضهم، فينكر على الإنسان أن يقتل نفسه أو يعرضها للضرر، كما ينكر عليه أن يقتل غيره أو يؤذيه في بدنه أو ماله أو عرضه.

كما يعمل الإسلام-في سبيل ذلك-على. تكوين الأسرة على أساس الاختيار الحر، وعلى المودة والحب والاحترام المتبادل.

ومن ناحية أخرى، فان الإسلام يحذر من قتل الأولاد بسبب الفقر أو من الخوف منه ولهذا قال الله تعالى «**ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم** [43]، كما قال: **ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم نواياكم أن قتلهم كان خطئا كبيرا** [44]».

ذلك هو منهج الإسلام في عملية التنمية البشرية، منهج يشمل المجالات المادية والروحية، ولذلك أرسل الله الرسل للبشر هداة ورعاة ومبشرين ومنذرين وحماة لهم من الانحراف عن منهج الله أو التردي في مهاوي الضلال، وهو بذلك يحرص على كرامة الإنسان في كل مراحل نموه حيث يقر له مبادئ الحرية والمساواة والإخاء والعدل.. وتلك حضارة الإسلام. وشتان بينها وبين حضارة المسلمين اليوم الذين تخلفوا علميا وتقنيا واقتصاديا واجتماعيا رغم ما يمتلكونه من ثروات وإمكانيات.

أسباب التخلف في العالم الإسلامي المعاصر: [45]

لا ترجع أسباب التخلف إلي عوامل خارجية فقط بل إلى عوامل داخلية كذلك. ومن العوامل الخارجية تمزيق بلاد المسلمين إلى دويلات ودول واقتسام بعضها بين الكتلتين الشرقية والغربية، والتخطيط لإخراجها من دائرة الإسلام إلى الدائرة العلمانية وذلك تحت ستار دعاوي التقدم والتطور ومسايرة العصر، الأمر الذي أدى إلى تقمصها أنماطا مختلفة من الحكم

والفكر والسياسة والاقتصاد والتعليم والإدارة والاجتماع.

وفضلا عن ذلك، فان هذه الدول تعرضت للكثير من الانقلابات العسكرية والانقلابات المضادة التي أنهكت قواها، ودمرت اقتصادها، وحطمت معنوياتها، وتركتها كيانات متنافرة وقوميات متناحرة، ومذهبيات متصارعة، وسط عالم أخذ يتكتل على هيئة تجمعات كبيرة وحدت نظمها الاقتصادية، وسياستها الخارجية وخططها العسكرية، ومن ثم تسلطت على الدول الصغيرة واقتطعت الكثير من ارض المسلمين.

أما العوامل الداخلية لتخلف المسلمين في هذا العصر فكثيرة بعضها أسباب مادية والأخرى أسباب معنوية.

ومن الأسباب المادية لتخلف المسلمين المعاصرين ما يلي:

1- تمزق المسلمين اليوم إلى اكثر من ستين دولة، واحتلال أجزاء عديدة من تلك الدول، الأمر الذي أدى إلى تشتيت المقومات المادية والروحية والطاقات البشرية للمسلمين.

2- تفشي الأمية بين المسلمين في هذا العصر إلى درجة بلغت معها نسبتها بين من هم اكثر من 15 سنة حوالي 75٪، ومجتمعات هذه حالتها بالنسبة لأبسط متطلبات المعرفة الإنسانية لا يمكن أن تحرز أي تقدم حقيقي.

3- إهمال الدراسات العلمية بصفة عامة في كثير من دول العالم الإسلامي المعاصر، وتأخر قيام مؤسساتها العلمية الحديثة، وقيامها على أسس مستوردة لا تنبع من عقيدتها أو تراثها، ولا من حاجة مجتمعاتها، الأمر الذي أصبحت معه هذه المؤسسات غريبة في أدائها عن هذه المجتمعات.

4- انعدام التخطيط والتنسيق والتعاون بين مختلف المؤسسات العلمية والتقنية في العالم الإسلامي المعاصر، مما أدى إلى تفتت الجهود وتكرارها في خطوط قصيرة متوازية، فضلا عن عدم وجود الحواجز المادية والمعنوية الكافية للمشتغلين بالبحث العلمي والتقني، الأمر الذي أدى إلى هجرة كثير من العلميين لمراكزهم واتجاههم إلى الانشغال بالنشاطات المالية والإدارية.

5- عدم توفر وسائل البحث العلمي من أل أجهزة والمعدات والمواد والقوى الفنية المساعدة والخدمات المكتبية والتوثيقية المتطورة في كثير-من دول العالم الإسلامي بما يؤدي إلى هجرة الكفاءات العلمية إلى الخارج، وبالتالي

استنزاف أهم طاقات المسلمين.

6- شغل المراكز القيادية في كثير من المؤسسات العلمية في دول العالم الإسلامي من جانب من هم أقل تأهيلا لحمل المسئولية وذلك انطلاقا من العصبيات العرقية أو الإقليمية أو التكتلات الحزبية.

7- التبعية للدول الأخرى من جانب معظم دول العالم الإسلامي المعاصر، سياسيا واقتصاديا وثقافيا، وهو ما يؤدي إلى استنزاف طاقة وأموال المسلمين واستغلالهم وفرض السيطرة عليهم.

أما الأسباب المعنوية لتخلف المسلمين المعاصرين فيمكن أن نشير منها إلى ما يلي:

1- غياب التطبيق الصحيح للإسلام كعقيدة وكمنهج للحياة، ومن هنا فقد العالم الإسلامي ما كان يتمتع به من سبق في كل المجالات، وكذلك غياب الفهم الصحيح لرسالة الآنيان عند من يملكون إصدار القرارات، خاصة إذا كانوا من إفرازات عمليات التغريب التي تعرضت لها الأمة الإسلامية طوال هذا القرن.

2- غياب الشعور الحقيقي بمعنى الأخوة الإسلامية وواجباتها وفي غيابه برزت مختلف النعرات الإقليمية والعرقية والسياسية المذهبية التي ساعدت على تفتيت الأمة الإسلامية وتشتيت طاقاتها.

3- الشعور الداخلي عند كثير من المسلمين المعاصرين بالانهزام والتخلف والضعف أمام التكتلات الكبرى والعجز عن مسايرة تقدمها إلا من خلالها وعن طريق استجداء العلم والفنون منها.

ومع ذلك كله فان الأمة الإسلامية تملك من القدرات البشرية والروحية والمادية ما يؤهلها لقيادة الإنسانية وإنقاذها مما يمكن أن تتردى إليه، خاصة وأن بيدها نور الإسلام لا تضل الأمة بعده أبدا في الوقت الذي صاحب تقدم الدول الكبرى اضمحلال وازعها الديني، وجفاف نبعها الروحي، الأمر الذي يهدد بتقويض أركانها وتآكلها من الداخل رغم تقدمها الذي تعيشه حاليا.

ونشير بعد ذلك إلى الملكية الفردية وملكية الدولة في الإسلام وذلك في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

الهوامش

(1) سورة النحل، الآية 97.

(2) سورة هود، من الآية 6

(3) سورة الملك،الآية 15

(4) سورة المزمل، من الآية 20

(5) انظر في تفصيل ذلك: الموافقات للشاطبي ج1 ص 176-181.

(6)انظر الشيخ محمد أبو زهرة، محاضرات في المجتمع الإسلامي،معهد الدراسات الإسلامية (بدون تاريخ) صفحة 64- 65، دكتور محمد أحمد صقر، الاقتصاد الإسلامي،مفاهيم ومرتكزات،المرجع السابق،صفحة 214-217

(7) وتسمى بالإنجليزية: The civil police or the police in charge of the market and the public morales:
وقد كتب في الحسبة كثيرون من ابرزهم ابن تيمية: الحسبة في الاسلام، الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب): الأحكام السلطانية، المكتبة التوفيقية، 1966

(8) سورة القصص، من الآية 26.

(9) سورة يوسف، الآية 55

(10) انظر: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام،المرجع السابق،صفحة 21-22

(11) انظر: دكتور سعد المرصفي، العمل والعمال بين الإسلام والنظم الوضعية المعاصرة، دار البحوث العلمية، 1980، صفحة 189 وما بعدها.

(12) انظر: مقدمه ابن خلدون، عبد الرحمن محمد بن خلدون،، نص الدكتور علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، الجزء الثالث صفحة 894.

(13) انظر: الدكتور سعد المرصفي، المرجع السابق، صفحة 196- 197.

(14) سورة الشعراء، الآية 183.

(15) سورة المطففين، الآية 1- 6.

(16) سورة ا لنساء، الآية 58.

(17) سورة الأنفال، الآية 27.

(18) مشار اليه في: دكتور سعد المرصفي، المرجع السابق صفحة 218

(19) سورة البقرة الآية 286.

(20) تفسير المنار، 3/ 145.

(21) سورة سبأ، الآية 37.

(22) سورة الكهف، الآية 30.

(23) سورة الكهف، الآية 107-108.

(24) سورة النمل، الآية 88.

(25) سورة المائدة، الآية الأولى.

(26) سورة فاطر، الآية (10).

(27) سورة الكهف، الآية (١١٠).

(28) انظر في ذلك: دكتور معروف الدواليبي، وضع المرأة في الإسلام، ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، الكويت، ديسمبر 1980.

(29) سورة النحل، الآية 58-59

(30) سورة التكوير، الآية 8- 9

(31) سورة العمران، الآية 195

(32) سورة الأحزاب، الآية 35

(33) سورة غافر، الآية 40

(34) سورة النساء، الآية 32

(35) سورة النساء، من الآية 11

(36) سورة البقرة، من الآية 228

(37) سورة النساء، الآية 34

(38) سورة البقرة، الآية 282

(39) سورة القصص، الآية 23-25

(40) سورة التين، الآية 4.

(41) سورة الانفطار، الآية 7- 8

(42) سورة الإسراء، الآية 70.

(43) سورة الأنعام، من الآية 151.

(44) سورة الإسراء، الآية 31

(45) انظر في ذلك المقال القيم ا للدكتور زغلول راغب النجار بعنوان: أسباب التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر، الأمة، العدد الرابع، السنة الأولى فبراير 1981، صفحة 21-23، وقد اعتمدنا عليه إلى حد كبير.

3 الملكية الفردية وملكية الدولة

الملكية الفردية:

تعتبر مسألة الملكية، وما يترتب عليها، من المعالم البارزة التي تميز نظاما اقتصاديا عن نظام اقتصادي آخر.

فبالنسبة للنظام الرأسمالي، فان من أهم خصائصه:

حرية التملك، وحرية الاختيار في مجال الإنتاج والتشغيل والاستهلاك.

وفي إطار هذه الحريات يعمل نظام الثمن Price System الذي يدعي أنصاره انه يحل العديد من القرارات المعقدة في أسواق السلع والخدمات الاستهلاكية والإنتاجية على السواء.

ولعل المحرك الأساسي لنمو الرأسمالية هو دافع الربح في مجال الإنتاج وزيادة الإشباع في مجال الاستهلاك، وزيادة الأجر والدخل في ميدان التوزيع.

وقد أضفى آدم سميث Adam Smith هالة من الإطراء والتمجيد على هذه الحركة الميكانيكية التي قال إنها تحقق التوازن بين الصالح الخاص والعام، بل أن الصالح العام، في نظره، هو مجموع المصالح الخاصة، وفي هذا اعتبر جهاز الثمن أو نظام السوق

اليد السحرية التي تمتد إلى كل اعوجاج اقتصادي فتقومه.

وفي هذا ظل الفكر الاقتصادي الرأسمالي أسيرا لمبدأ الحرية الاقتصادية، وسخرت أدوات التحليل الاتحادي للدفاع عن مصلحة المالكين، وحيث أن الثروة والدخل في يد فئة محدودة من الأفراد، فقد عكس لنا جهاز الأثمان ثقل هذا الوضع، فازداد الغني غنى، والفقير فقرا.

ولم تقتصر أدوات التحليل الاقتصادي على تعميق هذا الوضع على المستوى الداخلي، بل انشغل بعض الاقتصاديين بضرورة التخصص الدولي وتقسيم العمل، وبالتالي تسخير أدوات التحليل الاقتصادي لتفريغ القدرات الاقتصادية في العالم لتصب ثراء في الدول الرأسمالية.

ومع ذلك استيقظ العالم على الأزمات الاقتصادية التي كانت أبرزها أزمة عام 1929، والتي أحدثت هزة في مسلمات الفكر الاقتصادي الرأسمالي.

وبسبب هذه الأزمة، هاجم جون ماينارد كينز J. M. Keynes هذا المنطق التقليدي، ونادى بنظرية التوازن الكلي [1]، ومن ثم رفض تطبيق التحليل الحدي على الاقتصاد العام. ومن هنا فتح كينز باب التدخل من جانب الدولة من خلال سياستها المالية بإجراء نفقات على بعض المشروعات.

وبالرغم من أن الملكية الفردية لا تزال هي السمة البارزة في هذا الاقتصاد، فإنها هي التي قادت فيما مضى إلى عدم التشغيل الشامل للموارد، ومن ثم إلى البطالة، وأغفلت بعد ذلك قوة الدعاية والإعلان الاقناعي وليس التثقيفي، ومن ثم فقد المالك الحرية الحقيقية للاختيار، الأمر الذي اهتزت معه هذه الملكية واصبح جهاز الأثمان يؤدي في الحقيقة دورا شكليا من خلال وحدات احتكارية تسيطر الآن على النظام الرأسمالي، ولا تترك مجالا طبيعيا للمنافسة التي ترتبط أساسا بنظام السوق أو الأثمان.

أما الماركسية فترد كل الشرور الاقتصادية والاجتماعية إلى وجود الملكية الفردية، وتقرر أن كل فكرة تحمل في طياتها بذور فنائها فيتولد منها نقيض النقيض، وأن الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال سيستمر، لأن الرأسمالي يحاول تخفيض الأجور وزيادة فائض القيمة، فيزداد البؤس وتندثر الصناعات الصغيرة ويتكون الجيش الاحتياطي من العمال فيطيح بالنظام الرأسمالي، وتتحول ملكية الوحدات الإنتاجية إلى العمال، ومن ثم

ينتهي الصراع الطبقي.

أما الإسلام، فقد اقر الملكية الخاصة وأخذ بها، وبنى كثيرا من أحكامه على الاعتراف بها والتشجيع عليها.

والملكية على قسمين في الإسلام: تامة وناقصة، وتتضمن الملكية التامة ملكية الرقبة والمنفعة معا، أما الملكية الناقصة فتتضمن ملكية المنفعة وحدها أو ملكية الرقبة وحدها [2].

وتختلف الملكية عن المال، فكل ما يقبل الملكية فهو مال سواء اخذ الشكل العيني أو النقدي أو شكل المنفعة، ويراد باصطلاح المال في الفقه الإسلامي، في نظر اغلب الفقهاء، ما يمكن حيازته والانتفاع به انتفاعا معتادا [3]، بينما يقصد بالملكية تمكين الإنسان شرعا بنفسه أو نيابة عنه بالانتفاع بالعين أو أخذ العوض. [4]

هذا وقد منع الإسلام الأفراد من تملك بعض الأموال لتعلقها بحق الجماعة، ومنها المساجد حيث قال الله تعالى: «**وأن المساجد لله...**» [5] ومفاد ذلك إن بيوت الله لعموم المسلمين. ومن ذلك أيضا الطرق العامة والأنهار والقناطر والأسواق... الخ، فهذه الأموال مملوكة إذن ملكية الاجتماعية أو مشتركة بين المسلمين، ويتولى إدارتها نائب عن هؤلاء المسلمين ليضمن استمرار انتفاع الناس بها ودفع المنازعات التي قد تثور حولها.

الملكية الخاصة في الإسلام:

رأينا أن الإسلام اقر الملكية الخاصة، ومع ذلك، فان هذه الملكية ليست ملكية أصلية، يتصرف فيها المالك على هواه، ويمكن القول أنها ملكية ظاهرية للإنسان، لأنها خاضعة لشروط المالك الأصلي وهو الله.

وفي إقرار الملكية الخاصة الظاهرية، يقول الله تعالى:

«**إنما أموالكما وأولادكما فتنة والله عنده أجر عظيم**» [6]، ويقول: «**الذين ينفقون أموالهما بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**» [7].

وقوله ﷺ: كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه«مختصر صحيح مسلم.»

أما فيما يفيد الملكية الأصلية التي لله، فيقول الله تعالى:

«**الرحمن على العرش استوى، له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى**» [8]

ويقول: «**قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله...**»[9]

ويقول كذلك: «**قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا اله إلا هو يحيى ويميت فآمنوا بالله ورسوله...**»[10]

ويقول:«**وأمددناكم بأموال وبنين وجلناكم اكثر نفيرا...**» [11] وقد اقتضت حكمة الله أن يستخلف الإنسان في الأرض، فقد قال تعالى: «**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم إن ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم**» [12]

وقال كذلك: «**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...**»[13]
وقال أيضا: «**آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه...**»[14]

وهذا يفيد حث هؤلاء المالكين ملكية ظاهرية على الإنفاق في سبيل الله، حيث خولهم الله حق الاستمتاع بهذه الملكية، وجلهم خلفاء في التصرف فيها.

ويؤكد ذلك قوله تعالى: «... **وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ...**»[15]

وجدير بالذكر أن هذا الاستخلاف ليس استخلافا دائما، بل هو استخلاف محدود بحدود آجال بني الإنسان، ومن ثم فهو منحة ربانية موقوتة تقوم حيث شرعها الله. ومن هنا فان الملكية الظاهرية التي للإنسان تختلف عن الملكية الأصلية التي لله. ذلك إن مصدر الأخيرة هو الخلق والإبداع، فالله هو الذي يرث ويسترد، وهو الذي يتصرف في ملكه إيجادا وإعداما، إماتة وإحياء تبديلا وتغييرا، ومن ثم فهو صاحب السيطرة الكاملة، على أساس أن ملكيته حقيقية وأصلية ودائمة. أما ملكية الإنسان، من حيث هي استخلاف من الله، ومنحة ربانية موقوتة بأجل هذا الإنسان، فهي ذات طابع تعبدي، ولهذا فإنها تختلف عن مفهوم الملكية في الاقتصاد المعاصر على أساس أنها من هذه النظرة تؤثر على سلوك المسلم وعلى الحياة الإنسانية كلها، وخصوصا انه يجب معها اتباع المستخلف وهو الله سبحانه وتعالى. ومن ناحية أخرى، فان الإسلام قد لمس فطرة التملك في الإنسان، فأقر الملكية الفردية، وفي تقريرها يتحقق التنافس بما فيه خير للمجتمع.

وترتيبا على ذلك اعترف الإسلام بالتفاوت في الرزق، قال تعالى:

«أهم يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضا سخريا، ورحمة ربك خير مما يجمعون». [16]

ومن الطبيعي أن تتفاوت جهود الأفراد فتتفاوت تبعا لذلك دخولهم وبالتالي ملكياتهم. ولا يعني ذلك أن الإسلام يسمح بتركيز الثروة على النحو الذي سنشير إليه تفصيلا عند الحديث عن الثروة والمعاملات الربوية في الإسلام إن شاء الله. وهنا يثور سؤال مؤداه ما إذا كانت الملكية الفردية في الإسلام وظيفة اجتماعية أم أنها حق فردي له وظيفة اجتماعية؟ [17]

الواقع أن الحق في الشريعة الإسلامية ليس منحة من المجتمع، كما انه ليس حقا أصليا لصاحبه كما رأينا، وإنما هو منحة إلهية وهبها الله سبحانه وتعالى للإنسان. ومن هنا فليس للمجتمع أن يتعرض للفرد في حقوقه ما دام يلتزم بشروط المانح وأوامره. وقد تكفلت الشريعة بوضع القواعد التي تضمن تحقيق مصالح الفرد والجماعة، في توازن مطلوب، ودون غلو أو تطرف، أو إلغاء للحقوق، أو مساس بجوهرها. وعلى هذا الأساس فان حق الملكية حق شخصي لا يجوز التعرض له ما دام المالك يلتزم باستعماله وفق ما أراد الشارع، ولهذا فهو ليس وظيفة اجتماعية، لأنه لم يتم بتوظيف من المجتمع وإنما بتوظيف من الشارع. ولذلك فانه إذا كانت النظريات الحديثة قد أطلقت تعبير «الملكية وظيفة اجتماعية» من أجل تفسير القيود التي تتتابع على الملكية بعد أن كانت حقا مطلقا، فان الشريعة الإسلامية ليست بحاجة إلى هذا التفسير، ما دامت الملكية فيها استخلافا إلهيا، ومنحة من الله للفرد ليحقق بها مصالحه الدنيوية والأخروية في حدود ما وضعه الله من قواعد تنظم هذا الاستخلاف.

فالملكية في الشريعة الإسلامية إذن حق فردي مقيد، وهو كائن باستخلاف ومنح وتوظيف من الله سبحانه وتعالى ليقوم المالك من خلالها بأداء وظائف شخصية واجتماعية حددتها الشريعة الغراء.

ملكية الدولة في الإسلام:

رأينا أن للدولة في الإسلام أن تتدخل في النشاط الاقتصادي الذي

يباشره الأفراد، سواء لمراقبته أو تنظيمه أو لتباشر بنفسها بعض اوجه هذا النشاط إذا عجز عنه الأفراد أو إذا أساءوا مباشرة ذلك النشاط، فأمور تدبير الجيش وجباية الزكاة مثلا أمور لا يتسنى للأفراد القيام بها.

والدولة في ذلك كله توازن بين مصلحة صاحب الملكية الفردية، سواء من حيث كمها أو أثرها أو ما يعود عليه منها من ناحية، أو من حيث المضرة التي تصل إلى غيره أو مجموع أفراد المجتمع من ناحية أخرى، فإذا رجحت مصلحة صاحب هذه الملكية لا يمس حقه وان رجحت مضرة غيره قيدت الدولة حقه لتدفع ذلك الضرر.[18]

والأصل في الملكية أنها لخير الأفراد والمجتمعات معا، ينتفعون بها على نحو ما رسم الله ومن ثم فانه إذا آلت المطامع بالملكية الفردية إلى الضرر لزم أن تتدخل الدولة لإقرار كل أمر في مكانه من شرع الله.[19]

1- فللدولة أن تبطل الملكية الفردية إذا أصر صاحبها على الضرر. ومثال ذلك انه كان لسمرة بن جندب نخل في بستان رجل من الأنصار، وكان سمرة بن جندب يدخل على الرجل ومعه أهله فيؤذيه، فشكا الأنصاري ذلك إلى رسول الله ﷺ، فقال رسول الله لسمرة بن جندب: بع هذا نخله[20]

2- ويمكن للملكية الفردية أن تبقى كما هي مع تمكين الجار من الانتفاع بها انتفاعا لا يضر بالمالك حتى ولو عارض في ذلك. فقد روى مالك في الموطأ أن الضحاك بن خليفة أراد أن يمر بنهر له في ارض محمد بن مسلمة، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لما تمنعني وهو لك منفعة، تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك؟ فأبى محمد فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب الذي دعا محمد بن مسلمة، فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد: لا، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي به أولا وآخرا، وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك، فأمره أن يمر به ففعل الضحاك.

3- وقد تنقل الدولة الملكية الفردية إليها، وهذا هو التأميم، ونرى أن نبين بعض معالمه في الإسلام.

التأميم:

يقصد بالتأميم تحويل الملكية الفردية إلى ملكية عامة للدولة، فإذا

وضعت هذه الدولة يدها على مشروع معين كان مملوكا ملكية فردية، تحقيقا لأهداف عامة، كان ذلك تأميما.

والتأميم بهذا المعنى الاصطلاحي لا يعرفه الإسلام وإن كان هناك حالات في الإسلام يمكن أن يستند إليها إقرار التأميم عند الحاجة بشروط وقيود معينة؟ كما يلي:

أولا-أرض الحمى.

ويقصد بالحمى حماية المرفق العام من أن يملكه الأفراد أو يتداوله ذوو المآرب، فيقوم ولي الأمر بتخصيص جزء من الأرض لينتفع بها المسلمون عامة، وبذلك تصبح هذه الأرض مملوكة ملكية عامة، ولا يجوز أن تصغ محلا للملكية الخاصة. وقد سبق أن انتشر هذا الأمر في الجاهلية، فقد كان العزيز في القوم يعجبه جانب من الأرض ذو كلأ، فيعلن انه قد حمى ذلك الجانب من الأرض، فيصبح له وحده، ولا يجرؤ أحد أن يرعى فيه ابله، ولما جاء الإسلام هذب هذا الأمر ووضعه في موضعه الصحيح.

وفي ذلك قال رسول الله ﷺ فيما رواه البخاري وأبو داود «لا حمى إلا لله ورسوله»، أي لا حمى إلا على مثل ما حماه رسول الله لصالح المسلمين كافة، لا على مثل ما كانوا يحمونه في الجاهلية.

وقد حمى رسول الله ﷺ مكانا قريبا من المدينة اسمه النقيع، وجعله لخيل المسلمين من المهاجرين والأنصار للغزو في سبيل الله.

ولما جاء أبو بكر رضي الله عنه حمى الربذة، وهي من قرى المدينة وعلى بعد ثلاثة أميال منها، وقد حماها لا بل الصدقة أي الإبل المجموعة من الزكاة.

وجاء بعده عمر بن الخطاب وحمى مكانا ثالثا اسمه نقيع الخضمات، وهو غير النقيع الذي حماه رسوله الله ﷺ، حماه رضي الله عنه للخيل والإبل المعدة للجيش.

وكانت كل هذه الأماكن مراعي لكافة المسلمين فلما اقتضت مصالح المسلمين، الضرورية تخصيصها لخيل الجيش وابل الصدقة والجهاد كان ذلك هو الحمى.

ثانيا-الأراضي الزراعية المفتوحة:

فعندما تم فتح العراق والشام طالب المحاربون قسمة أراضي هذه البلاد

تطبيقا لحكم الغنائم، ورأى أمير المؤمنين عمر أن هذه الأراضي لا تأخذ حكم الغنائم، وبالتالي لا توزع على المحاربين، وإنما تبقى بأيدي أهلها يملكون المنفعة في نظير خراج، ولا يملكون الرقبة، وتكون الأرض للأمة أي لجماعة المسلمين. [21]

والواقع أن النشاط الاقتصادي كان متواضعا منذ أربعة عشر قرنا، وكانت الثروة محدودة والموارد ناضبة، فضلا عن قوة الوازع الديني وتمكنه من قلوب المسلمين، الأمر الذي تضاءلت معه فرص تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ومن ثم قلت حالات التأميم إلا في الحدود التي تقدمت الإشارة إليها.

وكما ترد على الملكية الفردية قيود لصالح المجتمع فان الملكية العامة أو ملكية الدولة ترد عليها قيود كذلك لصالح الأفراد والمجتمع، فمثلا يجب تخصيص المال العام للأغراض التي حددتها الشريعة، ومن ثم لا تملك الحكومة الإسلامية إنفاق هذه الأموال في غير ذلك من الوجوه.

وقد سبق أن رأينا فرض الكفاية الذي يقع كذلك على عاتق الدولة كإنشاء دور العلم والمستشفيات.

وهذا كله يعني أن ملكية الدولة لتلك المرافق مقيدة أيضا من حيث أهدافها وأسلوب الانتفاع بها.

ونتابع بعد ذلك الإشارة إلى حدود التنمية الاقتصادية ومفهومها وتوزيع الدخول في الإسلام في الفصل الرابع

الهوامش

J. M. Keynes Theory Of Employment Interest and Money. 1936. Harcort, Barce and Company Inc

(2) انظر في تفصيل ذلك: دكتور محمد يوسف موسى، الفقه الإسلامي، مدخل لدراسة نظام المعاملات، مطابع دار الكتاب العربي بمصر 1958 صفحة 256-258.

(3) انظر: دكتور عبد المجيد مطلوب، الوجيز في المدخل للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة 1977، ص 6.

(4) أنظر محمد أبو زهرة، الملكية ونظرية العقد، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977ص 51-52.

(5) الآية 18 من سورة الجن.

(6) سورة التغابن، الآية 15.

(7) سورة البقرة، الآية 274

(8) سورة طه، الآية 5, 6

(9) سورة الأنعام، من الآية 12

(10) سورة الأعراف، من الآية 158

(11) سورة الإسراء، الآية 6

(12) سورة الأنعام من الآية 165.

(13) سورة البقرة، من الآية 30

(14) سورة الحديد، من الآية 7.

(15) سورة النور، من الآية 33.

(16) سورة الزخرف، الآية 32

(17) انظر في تفصيل ذلك:

دكتور عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية، القسم الأول، مكتبة الأقصى عمان، الأردن 1974 صفحة 426 وما بعدها. وقارن: دكتور محمد شوقي الفنجري، نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي مصر المعاصرة العدد 367، يناير 1977، صفحة 85-86

(18) انظر في تقسيمات هذا الضرر: محمد أبو زهرة، المرجع السابق، صفحة 81-85

(19) انظر في تفصيل ذلك. البهي الخولي، الثروة في ظل الإسلام، دار الاعتصام، الطبعة الثالثة، 1978، صفحة 199 وما بعدها.

(20) انظر. الأحكام السلطانية لأبي يعلي، صفحة 285.

(21) وحكم الغنائم هو إعطاء بيت المال الخمس وتقسيم الباقي بين المستحقين أخذا بالآية الكريمة «واعلموا إنما غمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولدى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم أمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير» سورة الأنفال، الآية (41) انظر في تفصيلات ذلك: الدكتور احمد العسال، الدكتور فتحي احمد عبد الكريم، النظام الاقتصادي في الإسلام، المرجع السابق، صفحة 63-67.

4 التنمية الاقتصادية وتوزيع الدخل

مقدمة:

رأينا أن مصدر الفكر الاقتصادي في الإسلام موجود في العقيدة والشريعة، أي من خلال النظرة الشاملة للكون والإنسان والحياة، وفي ذلك يتميز هذا الفكر عن غيره من الأفكار الاقتصادية سواء تلك التي سبقته أو عاصرته أو لحقته.

ولأن الشريعة الإسلامية تأمر بممارسة النشاطات النافعة وتصفها بأنها «حلال» وتنهى عن تلك التي توصف بأنها «حرام»، فان الفكر الاقتصادي الإسلامي ينظم النشاطات الإنسانية في مجالات الإنتاج والتنمية والتوزيع مسترشدا بقاعدة الحلال والحرام.

ومن هنا ينظر الإسلام إلى الإنتاج النافع كواجب لا يكمل الواجب الديني إلا به. وعلى هذا الأساس يتعين أن تتركز الموارد الاقتصادية في إنتاج السلع والخدمات النافعة التي تشبع الحاجات السوية للإنسان والتي تتشكل وفقا للأذواق والميول التي تكونها المفاهيم والقيم الإسلامية وذلك في دائرة الحلال والحرام.

ويترتب على هذا المفهوم أن الموارد الاقتصادية تستطيع أن تعطي، في أي وقت وتحت أي مستوى فني للإنتاج، مقدرة أكبر للإشباع، ذلك أن تطلعات الإنسان للاستهلاك المتنامي تظل منضبطة في إطار الحلال والحرام، وهو ما يسد منافذ الشهوات وأنواع السلوك الضارة التي تستنزف جانبا من الموارد.

وجدير بالذكر أن الإنتاج قد يكون مشروعا، ولكن الوحدة الإنتاجية ذاتها قد تستغل السوق، وتمارس سياسة احتكارية معينة، وهنا يحرم الفعل اللاحق للإنتاج.

وقد يمتد التحريم إلى الطريقة التي يتم بموجبها تشغيل عناصر الإنتاج كأن يتم توظيف رأس المال بالربا أي بالفائدة.

ومن هنا لا بد أن تكون العملية الإنتاجية في الإسلام متكاملة ذاتيا من حيث الشكل والمضمون، بمعنى: [1]

1- أن يقع الشيء المنتج في دائرة الحلال.

2- أن يكون إطار تنظيم عملية الإنتاج منسجما مع دائرة الحلال.

3- أن تكون وسيلة توظيف عناصر الإنتاج، كالتمويل والأجور، منسجمة كذلك مع دائرة الحلال.

وفي هذا الخصوص، نجد أن من الضروري أن تتم مراعاة مبدأ الإيراد أو الربح الاجتماعي، وليس الإيراد أو الربح الشخصي فقط. Social Profit or revenue Versus Private Prodit or revenue

فقد يحقق إنتاج سلعة معينة ربحا محددا للمنتج أو البائع، في الوقت الذي تلحق السلعة أضرارا كبيرة بالمجتمع.

ومن البديهي أن نقرر أن هذه الأضرار ليست أضرارا مادية فقط، بل قد تشمل أضرارا أخرى كالمساس بالعقيدة أو بأخلاق المجتمع.

وقد فطن أخيرا نفر من الاقتصاديين والاجتماعيين إلى خطورة اخذ معيار الربح الشخصي في الاعتبار كأداة لتوجيه الانتاج والموارد، واخذوا ينبهون إلى الأضرار الأخرى التي تلحق بالمجتمع من خلال العملية الإنتاجية مثل: تلوث البيئة، وإفساد الهواء، وتسميم المجاري المائية، واندثار الثروة السمكية... هذه الأضرار تعتبر نفقة اجتماعية Social Cost باهظة لا يدخلها المنتج في اعتباره، وهو يهتم فقط بالربح أو الإيراد الشخصي.

وعلى هذا فإن الاستدلال على سلامة الاقتصاد من خلال الانتاج لا تتأتى بالنظر فقط إلى استخدام معدل للتنمية-أي زيادة الانتاج-كمقياس، وإنما يتحتم النظر إلى طبيعة الانتاج وتركيب السلع، وما إذا كان يتم على حساب استنزاف الطاقات الموجودة المادية والبشرية، بمعدل سليم أو غير سليم، وما إذا كانت نوعية السلع المنتجة تحقق مزيدا من الإشباع الذي ينسجم مع المثل والأخلاق الإسلامية.

وفي هذا المعنى يقول محبوب الحق في كتابه «ستار الفقر: خيارات أمام العالم الثالث» إن نمط وتنظيم الانتاج نفسه يمليان نمطا للاستهلاك والتوزيع يكون من العسير للغاية من الناحية السياسية تغييره، فما دمتم قد زودتم ناتجكم القومي الإجمالي في صورة إنتاج المزيد من السيارات والمساكن الفاخرة، فانه لا يكون من السهل على الإطلاق تحويلها إلى مساكن قليلة التكلفة، أو حاملات للنقل العام، ويترتب على ذلك بالضرورة نمط معين للإنتاج والتوزيع زائف وخطير. «فسياسات التوزيع تصاغ في نمط تنظيم الانتاج». [2]

مفهوم وأهداف التنمية الاقتصادية في الإسلام:

التنمية الاقتصادية في الفكر الاقتصادي المعاصر عملية ديناميكية متتابعة تستهدف القضاء على التخلف الاقتصادي والاجتماعي سواء من خلال تغيير الهيكل الاقتصادي أو أسلوب الانتاج، أو من خلال تبني استراتيجية للتطوير الاقتصادي تحقق هذا الهدف. [3]

على أنه عند محاولة طرح مفهوم التنمية الاقتصادية في الفكر الاقتصادي الإسلامي[4]، فانه ينبغي أن نعي جيدا، ومنذ البداية، إن القرآن الكريم كتاب عقيدة وشريعة وهو يحتوي فيما يحتوي، على بعض الأفكار الاقتصادية، ولهذا فان صياغة نظرية للإنتاج أو التنمية الاقتصادية لا تكون إلا من صنع الإنسان، وبما يقتضيه ذلك من تفصيلات ترتبط بالواقع الجديد للمجتمع المعاصر، وخصوصا أن القرآن الكريم والسنة الشريفة اقتصرا على التوجيهات التي يمكن أن يسترشد بها في بلورة مثل تلك النظرية من جانب الإنسان.

وعلى أي حال فانه يمكن القول أن التنمية الاقتصادية في الإسلام

تعتبر جزءا لا يتجزأ من مضمون خلافة الله للإنسان على الأرض السالفة الإشارة إليها، حيث يتطلب ذلك تحقيق التقدم للأفراد والمجتمع في إطار العرفان بالشكر لله عز وجل.

ومع أن مفهوم التنمية الاقتصادية في الإسلام لا يكتمل إلا بطرح أهدافها، فان هذا المفهوم لا يختلف كثيرا عن مفهوم التنمية الاقتصادية في الفكر المعاصر، اللهم إلا في الهدف من هذه العملية وما إذا كان مجرد تحقيق إشباع الحاجات المادية أم إن ذلك مرحلة لهدف أسمى وهو العبودية لله تعالى، كما في قوله تعالى: «**وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون**». [5]

ذلك هو الفرق بين هدف التنمية في الفكر الاقتصادي المعاصر وهدفها الإسلامي.

وترتيبا على ذلك، تعتبر التنمية الاقتصادية في الفكر الإسلامي فرضا على الفرد والدولة والمجتمع: وفي هذا يقول الله تعالى: «**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها، وكلوا من رزقه واليه النشور**» [6]

ويقول كذلك: «**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض، وابتغوا. من فضل الله...** [7]»

وفي هذه الآية وتلك، يأمرنا الله سبحانه وتعالى بالمشي في مناكب الأرض والانتشار فيها، ومعنى هذا هو ممارسة مختلف العمليات الإنتاجية والخدمية.

وفي قوله تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم...**»[8]

يشير المولى سبحانه وتعالى إلى الأنفاق من طيبات الكسب، «ولا يتصور الإنفاق إلا بعد الكسب أو بعد الانتاج، وما لا يتم الواجب إلا به يعتبر واجبا». [9]

وكما يأمرنا الله سبحانه وتعالى بأداء عملية التنمية بطريقة مباشرة يأمرنا بها كذلك بطريقة غير مباشرة... ففي قوله تعالى:

«**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله**» [10]، وقوله: «**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم...**»[11]، في ذلك كله نحن مطالبون بالجهاد في سبيل الله وقتال أعدائه عن طريق اكبر قوة ممكنة يتعين أن نحصل عليها.

وبديهي أن الجهاد لا يكون فعالا إلا إذا دعمه اقتصاد قوي، ولا يتحقق

ذلك إلا عن طريق التنمية الشاملة، اقتصادية واجتماعية وسياسية.

ولعل تعبير «القوة» في الآية الأخيرة يشمل الجوانب المادية والبشرية والمعنوية، وهو فضلا عن ذلك مفهوم حركي بحيث تهيء كل مرحلة من القوة للمرحلة التالية لها. (12)

ومع توافر الأدلة كذلك على وجوب التنمية الاقتصادية سواء من السنة الشريفة أو من واقع الحياة الاجتماعية بعد رسول الله ﷺ، (13) يمكن أن نصل إلى أن هذه التنمية ليست عملا اختياريا للفرد أو الدولة أو هما معا، وإنما هي فريضة إسلامية لا يكتمل الإسلام إلا بها، ولا ينهض إلا على أساسها.

هذا ويحمل لفظ العمارة أو التعمير في الإسلام مضمون التنمية الاقتصادية وفي ذلك يقول الله تعالى: «**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها...**» (14)

وفي هذه الآية طلب للعمارة في قوله تعالى «**واستعمركم**» وهو طلب مطلق من الله تعالى، ومن ثم يكون على سبيل الوجوب. (15)

ويقول في ذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه لواليه بمصر: «وليكن نظرك في عمارة الأرض ابلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج من غير عمارة اخرب البلاد». (16)

وقد لخص عمر بن الخطاب نظرة الإسلام إلى التنمية من خلال العمل المنتج في قوله: «والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال، وجئنا بغير عمل، فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة» (17)

وقد انشغل المسلمون القدامى بعملية التنمية الاقتصادية أي بعمارة الأرض، وان كان لفظ العمارة اشمل واهم من لفظ عملية التنمية الاقتصادية بمفهومها المحدود، لأن عمارة الأرض تعني نهوض مختلف مجالات الحياة الإنسانية كمرحلة لغاية أخرى هي عبادة الله في الأرض. (18)

وكان من أوائل الذين انشغلوا بعملية التنمية الاقتصادية عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة في القرن الرابع عشر الميلادي، احمد الدلجي في كتابه «الفلاكة والمفلوكون» أي الفقر والفقراء في القرن الخامس عشر الميلادي.

وإذا كانت التنمية الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي مسئولية الأفراد،

في حين أنها في الاقتصاد الاشتراكي مسئولية الدولة، فإنها في المجتمع الإسلامي مسئولية هؤلاء وهؤلاء كما رأينا، فكل منهما يكمل الآخر، ولكل مجاله، ومن هنا تساهم الملكية الخاصة والعامة في عمليات التنمية، وكلتاهما اصل في ذلك، وكلتاهما ليست مطلقة بل مقيدة بصالح المجتمع والأفراد معا في توازن عادل ومطلوب. مستويات الدخول والتنمية الاقتصادية:

رأينا أن مفهوم التنمية الاقتصادية في الفكر المعاصر ينصرف إلى العمليات المتتابعة التي تستهدف القضاء على التخلف بمفهومه الشامل.

ومع أن نصيب الفرد من الناتج القومي-وهو ما يسمى بمتوسط الدخل الفردي-يعتبر من أهم المؤشرات التي تميز بين الدول المتخلفة والدول المتقدمة اقتصاديا، إلا أن هذا المؤشر حتى في إطار الفكر الاقتصادي المعاصر يتسم بالقصور، لأنه يمثل مجموع الدخول مقسوما على عدد السكان، ومن ثم لا يطمئن إليه باحث في الدلالة على التقدم الاقتصادي. ولذلك يضاف إلى هذا المؤشر عدة مؤشرات أخرى مثل: توقعات الحياة، ومتوسط عدد الأفراد بالنسبة لكل طبيب، والسعرات الحرارية في اليوم، ومعدل الأمية، ونسبة التلاميذ إلى عدد السكان... الخ.

وتختلف نظرة الإسلام إلى هذا المعيار رغم قصوره في الاقتصاد الوضعي، ذلك انه استنادا إلى أن الملكية الأصلية لله، وان البشر مستخلفون فيها، كان مبدأ أن لكل فرد في المجتمع الإسلامي حد الكفاية وليس حد الكفاف.

حد الكفاية في الإسلام:

وقد عبر رسول الله ﷺ عن حد الكفاية بقوله انه توفير القوام من العيش، أي ما به تستقيم حياة الفرد ويصلح أمره، ويكون ذلك بإشباع احتياجاته التي تجعله يعيش في مستوى المعيشة السائد. [19]

وقد أشار أبو يوسف في كتابه «الخراج» إلى هذا المعنى ضمن كتاب خالد بن الوليد في صلح أهل الحيرة حيث قال الأخير «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت عنه جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام». [20]

ومؤدى ذلك أن التنمية الاقتصادية في الإسلام تستهدف أولا توفير حد الكفاية لأفراد المجتمع الإسلامي، وان كان يمكن أن يتحقق التفاوت الاقتصادي بعد هذا الحد.

ولا يعني حد الكفاية هذا الحاجات الأساسية. Basic Needs [21] وآلا أدى ذلك، كما جاء على لسان الإمام الغزالي، «إلى سقوط الحج والزكاة والكفارات المالية وكل عبادة نيطت بالغنى من الناس إذا اصبح الناس لا يملكون إلا قدر حاجتهم وهو غاية القبح» [22]، وسنشير إلى ذلك تفصيلا فيما بعد.

ويكفي في ذلك إن الله سبحانه وتعالى قد قال: «**قد افلح المؤمنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكاة فاعلون...**» [23]، أي أن الله قد رتب الفوز للمؤمنين الذين تنطبق عليهم بعض الصفات ومنها فعل الزكاة. ونرى إن فعل الزكاة لا يعني أداءها وإنما يعني تنمية الدخول حتى تتجاوز نصاب الزكاة فيستحق أداؤها.

ولعل تنمية الدخول هي حجر الزاوية في عملية التنمية الاقتصادية، ومن ثم فتلك دعوة قرآنية إلى تطوير اقتصاديات المجتمع الإسلامي، في إطار تعبدي، على أساس أن فعل الزكاة بهذا المعنى من صفات المؤمنين الفائزين في الدنيا والآخرة.

ومن ناحية أخرى، فان مفهوم التنمية الاقتصادية في الإسلام ينسحب إلى التوزيع العادل لثمار عملية التنمية هذه بحيث ينال كل فرد جزاء عمله بعد توفير حد الكفاية لكل فرد في المجتمع الإسلامي.

توزيع الدخل في الإسلام:

يرتبط التوزيع بالقيمة، والقيمة قد تكون قيمة استعمال أو قيمة مبادلة، وقيمة الاستعمال Use-Value هي صلاحية السلعة لإشباع الحاجة، أما قيمة المبادلة فهي صلاحية السلعة لأن تكون محلا للمبادلة بالسلع الأخرى، فهي علاقة أي نسبة بين قيمتين.

على انه إذا تم التعبير عن السلعة في صورة وحدات نقدية فإننا نكون بصدد ثمن Price لهذه السلعة أو الخدمة.

ويعني التوزيع في الفكر الاقتصادي المعاصر أن النتيجة النهائية للعملية

الإنتاجية توزع في صورة دخل نقدي بين العناصر التي ساهمت في هذه العملية، وهنا يمكن أن نفرق بين نوعين من التوزيع:

1- توزيع وظيفي: وهو يعني بحصول أصحاب عناصر الانتاج، من ارض (طبيعة) وعمل ورأسمال على دخول نقدية مقابل ما يقومون به من وظائف اقتصادية في العملية الإنتاجية، وفي هذا تلعب أثمان هذه العناصر دورها سواء في صورة ريع للأرض أو أجر للعامل، أو ريع أو فائدة لرأس المال.

2- توزيع شخصي: وهو الذي ينشغل بدراسة أنصبة الأفراد من الدخل القومي، ويبين كيفية تحديد مستويات دخول الأفراد والعوامل التي تؤدي إلى تفاوت توزيع الدخول.

وإذا كانت القيمة والتوزيع تمثلان حجر الزاوية في الفكر الاقتصادي المعاصر، فانهما في نفس الوقت يتعرضان لكثير من النقد سواء من ناحية أسلوب التحليل أو تقسيم عناصر الانتاج أو مدى عدالة توزيع الدخول.

أما بالنسبة للفكر الاقتصادي الإسلامي، فقد رأينا أن العملية الإنتاجية لا تستهدف إنتاجا ماديا فقط، بل إنها تعتبر مرحلة لهدف أسمى، وهو العبودية لله تعالى. وعلى هذا الأساس فان تحديد القيمة والتوزيع العادل لا يتحقق من خلال جهد بشري خالص إلا إذا كان مرتكزا على توجيهات وأوامر الله سبحانه وتعالى.

ويمكن أن نشير بإيجاز إلى نوعي التوزيع السالفة الإشارة إليهما من وجهة نظر الفكر الاقتصادي المعاصر والفكر الإسلامي كما يلي:

أولا: التوزيع الوظيفي:

1- الريع (الإيجار)

يمثل الريع جزءا من الفائض الاقتصادي يختص به المالك لمورد اقتصادي معين. ومن هنا فان هذا الريع يجسد العلاقة بين طبقة المالكين غير المستثمرين من جهة وبين طبقة المستثمرين والعاملين والمجتمع من جهة أخرى.

وقد أوضح «دافيد ريكاردو» الريع المطلق والريع الفرقي، فالريع المطلق في نظره يتمثل في ذلك الجزء من الناتج الذي يحصل عليه مالك الأرض مقابل استخدام المستغلين لها لقواها الطبيعية التي لا تهلك. (24)

أما الريع الفرقي، فيرجع في نظره إلى وجود فروق في خصوبة الأرض وفي أفضلية موقعها، أي إلى الفروق الطبيعية في الكفاءة الإنتاجية بين وحدات الأرض المختلفة. [25]

وعلى هذا الأساس فإننا إذا افترضنا أن جميع الأراضي المستغلة في لحظة معينة أراض متساوية تماما من حيث الخصوبة والموقع، ومتوافرة بكثرة بحيث يستطيع كل من يرغب في الحصول على ارض منها للاستغلال أن يحصل عليها، فانه لا محل لدفع أي مقابل لأي جزء من ذلك العنصر ثمنا له، أي لا محل لأن يدفع ريعا (إيجارا) لهذه الأرض لأن في وسع المستغل أن يحصل على قطعة ارض أخرى إذا تمسك صاحب الأولى بدفع ريع لها.

أما إذا افترضنا أن كل قطع الأرض المتساوية في الخصوبة والموقع قد استغلت سلفا في الانتاج بسبب زيادة السكان وزيادة الطلب على المنتجات الزراعية فانه نتيجة لذلك يرتفع ثمن السلع الزراعية في السوق، حيث يقتضي ذلك توسعا في الانتاج الزراعي، ومن ثم تدخل أراض اقل خصوبة إلى ميدان الانتاج، ويكاد يغطي ثمن منتجاتها الزراعية نفقات هذا الانتاج، ولهذا تحقق الأرض الأولى فائضا أو ربحا لمستغلها لانخفاض نفقة إنتاجها عن الثانية، ومن هنا يرع مالك الأرض الأولى ثمن استغلالها أي ريعها أو إيجارها.

وإذا كان ريكاردو قد اعتبر الريع جزءا من الأرباح يضطر الرأسماليون للتخلي عنه لصالح المالكين العقاريين مما يضيق من قدراتهما على التراكم والاستثمار، ويحد من التقدم الاجتماعي، فان ماركس وجد زيادة على ذلك في الريع فريضة على المجتمع بكامله يتحملها كزيادة في نفقة الانتاج تجبيها طبقة الملاك العقاريين كنصيب لها من الانتاج الاجتماعي مقابل «حقها في الملكية الموروثة، وتنفقها بطريقة عقيمة وتنعكس بزيادة عامة في الأسعار يتحملها المجتمع بكامله».

والواقع أن الريع بهذا المفهوم الكلاسيكي هو الريع الإقطاعي والريع العقاري الذي يحصل عليه الملاك العقاريون سواء للأرض الزراعية أو للأرض التي تحمل ثروات طبيعية كالمعادن والمياه وغيرها، أو للأرض التي تصلح كأراضي بناء في المدن.

وقد لمس أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي صاحب «كتاب الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة جيد الأعراض ورديها وغشوش المدلسين فيها» فكرة الريع هذه في كتابه هذا الذي انتهى منه عام 1175 ميلادية، أي قبل عرض أفكار ريكاردو بما يقل قليلا عن ستة قرون، حيث أشار إلى أن «البلاد الجامعة تكلف صاحبها نفقات اقل من غيرها البعيدة عن هذا السوق، ومن ثم تتمتع بميزة لا تتمتع بها الأرض البعيدة عنه.»

أما الأراضي الخصبة، وهي التي سماها أبو الفضل الدمشقي «جيدة التربة، كثيرة المياه»، فقد ميزها أبو الفضل الدمشقي عن غيرها كذلك.

أما تلك الأراضي «قليلة الخراج والمجاورة لأهل السلامة» فلعل أبا الفضل كان يقصد بقلة الخراج عدم تعرضها لدفع ضرائب اكثر مما تزداد معها نفقة الانتاج ونفقة الحراسة والأمن، وهو ما يدخل تحت مفهوم الريع الذي يتحقق نتيجة للفرق بين نفقة إنتاج أرض عن أخرى. [26]

هذا ويكاد ينعقد إجماع الفقهاء المسلمين على جواز الإيجار والمزارعة كأسلوبين بديلين لاستغلال الأرض في الإسلام [27]، وفي هذا يتفق أبو حنيفة ومالك والشافعي وأبو يوسف ومحمد وغيرهم على جواز كراء (إيجار) الأرض، أما المزارعة فان الاتفاق على جوازها هو الأمر الغالب. [28]

ومع هذا فان ابن حزم أنكر-هو وبعض الفقهاء-جواز إجارة الأرض على أساس أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرض فليزرعها أو يمنحها فان أبى فليمسك أرضه» [29] وهنا إما أن يزرعها بنفسه، أو يتيح لغيره زراعتها دون مقابل، أو يعطي أرضه لمن يزرعها ويتحمل جانبا من نفقات الانتاج مقابل شطر من الناتج، وهو المزارعة.

ويستدل ابن حزم على ذلك أيضا بأن رسول الله ﷺ عامل آهل خيبر «بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر» «متفق عليه»

وفي هذا، فان ابن حزم يقرر انه «لا يجوز كراء (إيجار) الأرض بشيء أصلا، لا بدنانير ولا بدراهم ولا بعوض ولا بطعام مسمى، ولا يحل في زرع الأرض إلا أحد ثلاثة اوجه: أما أن يزرعها المرء بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه، وإما أن يبيح لغيره زرعها ولا يأخذ منه شيئا، فان اشتركا في الآلة والحيوان والبذر والأعوان دون أن يأخذ منه للأرض كراء فحسن، وإما أن يعطي أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء... الخ» [30]

ومفاد ذلك أن ابن حزم سبق بهذا المفهوم للريع كلا من ريكاردو وماركس فيما أشارا إليه على نحو ما سبق البيان، ومع هذا فان ابن حزم وبعض الفقهاء الآخرين يجعلون الريع يشبه الربا، على أساس أن مالك الأرض يأخذ مقابلا نقديا محددا ومعلوما سلفا، سواء تحقق ربح أو خسارة لمستغل الأرض، أي بصرف النظر عن نتيجة النشاط الزراعي، وهو ما يتحقق كسبب لتحريم الربا، ومن ثم يجد تحريم إيجار الأرض مبرره عند ابن حزم.

ورغم ضعف سند ابن حزم حيث لم يثبت على وجه اليقين صحة رواية الحديث السالفة الإشارة إليه، فان البخاري قد روى عن عمرو بن دينار قال: قلت لطاوس: لو تركت المخابرة (أن يأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع) فانهما يزعمون أن النبي ﷺ نهى عنها، قال إن أعلمهم-يعني ابن عباس-أخبرني أن النبي ﷺ لم ينه عنها ولكن قال «إن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليها خراجا معلوما»[31]

وفضلا عن ذلك فان النهي عن الإيجار أو ريع الأراضي الزراعية يخالف الإجماع، فالأرض عين تنمي بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها، فأصحاب الأرض قد لا يقدرون على زراعتها والعمل عليها، والمؤجرون يحتاجون إلى زراعتها ولا ارض لهم فاقتضت حكمة الشرع جواز تحقيق المنفعة من الأرض، والشارع لا ينهي عن المنافع، وإنما ينهي عن المضار والمفاسد.

ولعل مصلحة المجتمع الإسلامي هي التي تحدد أسلوب استغلال الأرض وجميع عناصر الانتاج، وخصوصا أن معاملة رسول الله ﷺ لأهل خيبر«بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر» إنما هو اخذ بأحد أساليب استغلال الأرض وان كان ذلك لا يعني رفض أسلوب الإيجار. [32]

وإذا كان الأجير-على نحو ما سنرى بعد ذلك-هو الشخص الذي يؤجر قوة عمله لرب العمل ويخضع لإشرافه، دون أن يحصل على ربح أو يتحمل أي خسارة، فان إيجار الأرض يمكن أن يأخذ نفس الحكم دون تحريم في ذلك، إلا بنص صريح كما هو الحال في الفائدة المحرمة شرعا. وفضلا عن ذلك فان ثمة فرقا بين طبيعة إيجار الأرض والفائدة المحرمة شرعا، الأمر الذي لا يمكن معه الارتكان على حكمة تحريم الأخيرة في تحريم الإيجار.

2- الأجر:

الأجر هو ثمن القدرة على العمل، أي الثمن الذي يدفع في مقابل شراء قدرة العمل، وقد يحاسب الأجير على أساس وحدة زمنية كساعة أو يوم أو شهر، أو على أساس القطعة، كما قد يضاف إلى أجره الذي يحدد مقدما نسبة من الربح.

وتعتبر نظرية حد الكفاف The Theory of Subsistence من اقدم النظريات في تحديد الأجور، وقد عرض لها كل من: ويليام بتي، وريتشارد كانتيلون، وفرانسوا كينيه، وأضاف إليها كل من ريكاردو ومالتس.

ووفقا لنظرية حد الكفاف يعتبر الأجر ثمنا للعمل أو لقوة العمل، أي القدرة على العمل، ويتوقف هذا الأجر على مستوى الكفاف بالنسبة للعامل بمعنى انه يغطي فقط كمية السلع الضرورية اللازمة لحفظ حياة العامل وعائلته، ويتحدد ما هو ضروري بالطبع بالعادات ونمط الحياة الذي يعيشه هذا العامل، ولهذا يتغير ثمن العمل أي الأجر عند تغير أثمان السلع والخدمات الضرورية. [33]

وإذا كان الاقتصاديون التقليديون انتهوا إلى أن الأجر يتحدد بنفقة إنتاج العمل، فان بعض الاقتصاديين انتهوا إلى أن الأجر يتحدد بمنفعة العمل بالنسبة لرب العمل، أي بقيمة آخر وحدة من ناتج عنصر العمل.

والأصل أن الأجر يتحدد في إطار سوق المنافسة الكاملة الذي يسوي ويوازي بين الكمية المطلوبة والمعروضة من خدمات العمال، ولكن هذه السوق غير واقعية، ومن ثم نجد نوعا من الاحتكار سواء من جانب العمال أو أصحاب الأعمال.

أما في الفكر الاقتصادي الإسلامي فقد ذكرنا أن الفرد مطالب بالعمل، وان المجتمع ملتزم بتوفير فرصة العمل لكل من يقدر عليه، ولهذا لا يستهدف العامل بعمله صالحه فقط، وإنما يؤدي واجبه بالنسبة للمجتمع كذلك.

والأجر هو ثمن العمل، يقول الله تعالى: «**فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن**» [34] ويقول رسول الله ﷺ: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه [35]، وفي هذا تكمن أهمية الأجر من ناحية كفايته ووقت استئدائه في الفكر الاقتصادي الإسلامي.»

لكن ما هو موقف الإسلام من دور السوق في تحديد الأجر؟

إن دور السوق لا يقتصر على تحديد الأجر كثمن للعمل، ولكنه ينصرف إلى قوى العرض والطلب بالنسبة لأثمان السلع والخدمات الاستهلاكية فضلا عن أثمان السلع الإنتاجية.

ومع أن نظام السوق والأثمان في الإسلام سيكون محل إشارة مستقلة في الفصل السادس من هذه الدراسة، إلا أننا نستطيع في هذا الخصوص أن نشير بالنسبة لتكون ثمن العمل في السوق في السوق الإسلامي، إلى أن ثمة اتجاهين في ذلك:

الاتجاه الأول: وهو يرى أن الإسلام يجيز الأخذ بالقانون الاقتصادي بالنسبة للعرض والطلب، كمعيار سليم في تقدير ثمن السلعة في السوق، بشرط أن يسري هذا القانون سريانا تلقائيا.[36] والاتجاه الثاني: وهو أن العلاقات بين العمال وأرباب الأعمال لا يجوز أن تترك بعيدا عن الهيمنة القانون الصارمة.[37] والواقع أن تحديد الأجر لابد أن يأخذ بعين الاعتبار ابتداء حد الكفاية الذي تستقيم به حياة العمل من خلال إشباع احتياجاته في ضوء ظروف مستوى المعيشة السائد. وبعد هذا فإن الإسلام يترك لقوى العرض والطلب أن تؤدي دورها، فلم يشترط تحديد حصة معينة سواء للعمل، أو لعناصر الإنتاج الأخرى، وإنما يترك تحديد هذه الحصة لقوى السوق تعمل معها بحرية دون تدخل من جانب الدولة.

ومع ذلك، فإن الإسلام لا يترك نتائج قوى السوق دون تقويم في ضوء مبدئه العام وهو العدل، ومن هنا فإنه يسمح بالتدخل من خلال بعض التنظيمات التي تحقق هذا المبدأ، والمبادئ التي تنظم التعامل بين العامل ورب العمل، مثل: الإتقان،العمل في حدود الطاقة، وغير ذلك من المبادئ التي يتحقق معها العدل.

وفي كل هذا يختلف تحديد الأجر عنه في الاقتصاد المعاصر، سواء من ناحية رفض نظرية حد الكفاف وللأخذ بمبدأ حد الكفاية، أو الأخذ بقوى السوق التي تعمل بحرية دون أن تشو بها عناصر احتكارية، أو مراعاة العدل في تنظيم العلاقة بين العامل ورب العمل.

3- الربح:

يمثل الربح-في الفكر الاقتصادي المعاصر-الفرق بين نفقات إنتاج السلعة وثمن بيع هذه السلعة، وتضم نفقات الإنتاج أجور العمال وفائدة رأس المال

وأقساط هلاك الأصول وغير ذلك من النفقات التي تساهم في العملية الإنتاجية.

وإذا كان الأصل أن المنظم، الذي يجمع بعناصر الإنتاج المختلفة من طبيعة وعمل ورأسمال، هو الذي يحقق الربح حيث يكون الربح في هذه الحالة صناعيا، فإن المشتري يحقق كذلك ربحا في حالة شراء السلعة وبيعها بثمن أعلى حيث يكون الربح في هذه الحالة تجاريا، ومع ذلك فإن طبيعة الربح واحدة، وهو الفرق بين إيرادات ونفقات السلعة، ولهذا يسمى الربح بالدخل المتبقي.

ولا يعني الربح تحقيق دخول عالية ترتكز على استغلال الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة نتيجة لنفوذ سياسي أو اقتصادي كما هو الحال بالنسبة للأسواق التي تسودها عناصر احتكارية مثلا، وإنما يعني أن عنصر المخاطرة التي يتحملها المنظم أصلا، يتضمن زيادة الانتاج من خلال استخدام العناصر الإنتاجية المعطلة استخداما أكفأ، الأمر الذي يترتب عليه في النهاية فائدة اكبر للاقتصاد القومي، ومن هنا يتحقق الربح من خلال تنقلات عناصر الانتاج وتغيرات ظروف العرض والطلب وأثمان المواد الأولية والسلع النهائية، أي عن طريق الحركة في الاقتصاد القومي التي سببتها هذه المخاطر من جانب المنظمين.

ولعل أبعد المخاطرات أثرا تلك التي يترتب عليها تغيير في أسلوب الانتاج، سواء ارتبط ذلك بتطبيق مخترعات جديدة أو اتخاذ إجراءات تنظيمية في العملية الإنتاجية والخدمية أو هما معا بما يحقق تقدما ملموسا في الاقتصاد القومي.

والسؤال الذي يثور الآن هو ما إذا كان للمنظم وللربح الذي يهدف إليه وجود في الفكر الاقتصادي الإسلامي؟

الواقع أن المضاربة في هذا الفكر مثلا، وعلى نحو ما سنشير إليه بعد ذلك، تعني وجود رأس مال من طرف وعمل من طرف أخر يتقاسمان الربح فيما بينهما، أي بين صاحب رأس المال والعامل الذي ينمي هذا المال في تجارة أو صناعة أو زراعة... الخ.

وفي هذا فان المنظم في المضاربة يكون شريكا بعمله وحده، ولا يساهم برأس المال، وقد يكون كذلك في الفكر الاقتصادي الرأسمالي، وان كان

الأصل أن يكون رأسماليا يجمع بين عناصر الإنتاج المختلفة.

عليه فان صاحب رأسه المال يخاطر برأسماله فيعطيه لمن يستغله له، العامل يخاطر بعمله فلا يعمل نظير اجر محدد مسبقا، وإنما نظير حصة في الربح.

ومع ذلك، فان هذه المخاطرة ليست مطلقة كما يبدو في الفكر الاقتصادي الغربي، وإنما هي مخاطرة محسوبة: [38]

أ-فالضمانات التي يقدمها الإسلام لعنصر العمل تقتضي أن يكون العامل غير مسئول عن تلف المال إلا أن يتعدى، وما تلف من المال يحسب من الربح أولا، فادا استغرق التلف الربح كله فانه يخصم من رأس المال بعد ذلك، ولا يتحمل العامل شيئا.

ب-ويشير ذلك إلى أن كلا من صاحب رأس المال والعامة قد خسر ما ضارب به، ولعل الإسلام حين ضمن للعامل ألا تزيد الخسارة عليه في شيء خارج عمله يقدم حافزا قويا له ليقبل باستمرار. على مثل هذا النشاط لتنمية الاقتصاد القومي.

جـ-أما إذا تعدى العامل، فانه يصير ضامنا للمال أن تلف، كما إذا اشترى ما منعه منه صاحب رأس المال، فان ما اشتراه لا يدخل في حساب المضاربة، ذلك أن المضارب أمين على رأس المال، فهو في يده كالوديعة، ثم هو من جهة تصرفه وكيل عن صاحب رأس المال، وفي هذا وذاك ضمان لصاحب رأس المال لأن المضارب إذا خاطر في غير ما اتفق عليه مع صاحب رأس المال، فان كل هذه التصرفات لا تلزم الأخير.

4- الفائدة:

يتميز رأس المال-كعنصر من عناصر الانتاج-عن عنصر الأرض والعمل، في أن الإنسان عليه أن يتحكم في تكوينه، وذلك بعكس سعر الفائدة الذي تحدده قوى السوق، وسعر الفائدة هو الثمن الذي يدفعه مقترض رأس المال للحصول على خدمات مائة وحدة نقدية منه لمدة سنة، أي هو النسبة المئوية لمقدار الفائدة منسوبا إلى المبلغ الأصلي لرأس المال.

ونظرا لأن الحديث عن الفائدة أو الربا يثور في إطار الحديث عن الثروة والمعاملات الربوية وهو موضوع الفصل الخامس من هذه الدراسة، فإننا نحيل إليه.

ونتابع الآن الإشارة إلى آخر نقطة في موضوع توزيع الدخول في هذا الخصوص وهي عن التوزيع الشخصي.

ثانيا-التوزيع الشخصي:

رأينا أن المقصود بالتوزيع الشخصي ذلك التوزيع الذي ينشغل بدراسة أنصبة الأفراد من الدخل القومي، ويبين كيفية تحديد مستويات دخول الأفراد والعوامل التي تؤدي إلى تفاوت هذه الدخول، وإمكانية إعادة توزيعها.

وسنشير في هذا المقام إلى المبادئ العامة التي تحكم هذا النوع من التوزيع في الإسلام، تاركين أسلوب إعادة توزيع الدخل وطريقة تمويل هذه العملية للفصل السابع من هذه الدراسة تحت عنوان: الزكاة وعلاج الفقر في الإسلام.

هذا وقد سبق أن رأينا أن المال بمختلف صوره مملوك ملكية مطلقة لله تعالى، وأن ملكية الإنسان له ظاهرية، وانه قد أوجده لعباده جميعا للقادر منهم والعاجز على حد سواء، وفي هذا يقول الله تعالى: «**والذين في أموالهم حق معلوم. للسائل والمحروم**» (39)

ويعني ذلك أن القادرين من هؤلاء العباد إنما يعملون في أموالهم وأموال العاجزين منهم عن العمل، ولهذا فان من حق العاجز أن يحصل على جزء مما أنتجه القادر لأنه مشترك معه فيما يعمل فيه.

وإذا كان توفير حد الكفاية لكل فرد في المجتمع الإسلامي مطلبا ضروريا، فانه لا مناص منه إلا إذا قصرت موارد المجتمع عن تحقيق هذه الغاية، وتعتبر الدولة مسئولة عن هذا سواء تحملت هي عبء التمويل من ماليتها أو اشتركت مع أفراد المجتمع في ذلك. ويعني هذا أن الدولة مسئولة عن توفير مستوى المعيشة المناسب للعاجزين من أفراد المجتمع، وفي ذلك يقرر رسول الله ﷺ فيما رواه مسلم أن «من ترك مالا فلأهله، ومن ترك دينا أو ضياعا فإلي وعليّ».

وقد لخص عمر بن الخطاب مفهوم هذا النوع من التوزيع في الإسلام بقوله «ما من أحد إلا وله في هذا المال حق، الرجل وحاجته... والرجل وبلاؤه (أي عمله)..» ثم قوله: «إني حريص على ألا ادع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا آسينا في عيشنا حتى نستوي في

الكفاف». [40]

ومؤدى ذلك أن المسلمين يتساوون من حيث توفير حد الكفاية وما فوق ذلك يكون لكل تبعا لعمله. أما في الظروف الاستثنائية فان المسلمين يتساوون في حد الكفاف.

وإذا كان للملكية الفردية حرمة كبرى في الفكر الإسلامي كما رأينا، فإنها مشروطة بضمان حد الكفاف لكل مواطن، بحيث إذا وجد في المجتمع الإسلامي جائع أو عار، فان هذا الحق لا يحترم ولا تجوز حمايته، وفي هذا يقول رسول الله صلى اله عليه وسلم فيما رواه أبو داود «إذا بات مؤمن جائعا فلا مال لأحد»

ويؤكد حق المسلم في رد جوعته وعريه قوله تعالى لآدم: «**إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى**» [41].

ويترتب على ذلك انه لا يحوز لأحد أن يحوز اكثر من حاجته في الظروف الاستثنائية كما إذا عم الفقر أو انتشر الجوع، وفي هذا يقول الله تعالى: «**ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو**» [42]، والعفو هو الفائض أي ما زاد عن الحاجة. ومعنى ذلك: قل لهم يا محمد أن ينفقوا مما سهل عليهم إنفاقه من غير كرائم أموالهم. (مفردات القرآن للراغب الأصفهاني).

وعلى خلاف الأديان الأخرى، فان الإسلام لا يسمح بالغني إلا بعد توفير حد الكفاية لا الكفاف لكل فرد في المجتمع، أي لا يسمح بالغني إلا بعد القضاء على الفقر والحرمان، وهو في هذا لا يقضي على الدافع للعمل والاغتناء، لأن أساس الثروة والغنى إنما يكمن في العمل، فقد قال تعالى: «**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**» [43]، وقال: «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وان سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى» [44]

ومن هنا فان التفاوت في مقدار الثروة والغنى يعتبر حافزا للعمل، ولكن المقصود بالتفاوت هنا ذلك التفاوت المنضبط الذي يحقق التكامل والتعاون بين بني البشر دون إخلال بالتوازن الاقتصادي والاجتماعي بينهم، ولذلك يتعين عدم استئثار القلة بخيرات المجتمع وفي هذا يقول الله تعالى: «**.. كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ...**»

إن تحقيق العدالة في توزيع الدخول يعتبر ركيزة أساسية لعملية الانتاج

واضطراد نموها. وإذا كان الإسلام قد حارب الظلم الاجتماعي، وحذر من عاقبته، فان من اقدم أنواع الظلم سوء توزيع الدخول، وبخس الناس حقوقهم، ولهذا فان مجرد محاربة ذلك يتضمن إيجاد الشعور بالاطمئنان لدى الفرد في جني ثمار عمله، الأمر الذي يدعم العملية الإنتاجية ذاتها.

وفي هذا يقول محبوب الحق في كتابه «ستار الفقر» السالفة الإشارة إليه: «إن هدف التنمية يجب أن ننظر إليه على انه هجوم انتقائي على اكثر أشكال الفقر سوءا، كما إن أغراض التنمية يجب تعريفها من زاوية الخفض المتصاعد والإلغاء الفعلي لسوء التغذية، والمرض، والأمية، والفقر المرتفع والبطالة، ومظاهر عدم المساواة.

لقد تعلمنا أن نعتني بإنتاجنا القومي الإجمالي باعتبار أن ذلك سيؤدي إلى العناية بالفقر. فدعونا الآن نعتني بالفقر باعتبار أن ذلك سيؤدي إلى العناية بالناتج القومي الإجمالي. وبعبارة أخرى دعونا نهتم بمضمون الناتج القومي اكثر من اهتمامنا بمعدل زيادته.» [45]

ويؤكد هذا المعنى الاقتصادي السويدي جونار ميردال بقوله: «إن إدخال مساواة اكبر بفضل إصلاحات ترمي إلى مساواة مخططة تخطيطا معقولا،... سيوسع من إمكانيات النمو والتنمية. والواقع أن الإصلاحات المحلية في هذا الاتجاه تؤلف بالنسبة إلى التنمية السريعة الثابتة شرطا أوليا اعظم شأنا بكثير من أي نعمة تأتي من الخارج.» [46]

وقد أوضح سيدنا رسول الله ﷺ هذا المعنى بقوله:

«ما تلف مال في بر ولا بحر إلا بحبس الزكاة» [47] وحبس الزكاة جانب من جوانب سوء توزيم الدخول على نحو ما سنشير إليه تفصيلا بعد ذلك.

ونتابع بعد هذا الإشارة إلى الثروة والمعاملات الربوية في الإسلام في الفصل الخامس.

الهوامش

(1) انظر: دكتور محمد احمد صقر، الاقتصاد الإسلامي، المرجع السابق، صفحة 45

(2) محبوب الحق، ستار الفقر. خيارات أمام العالم الثالث ترجمة احمد فؤاد بلبع الهيئة المصرية للكتاب 1977 صفحة 60

(3) انظر في تفصيل ذلك على سبيل المثال. دكتور محمد زكي شافعي، التنمية الاقتصادية، الكتاب الأول، دار النهضة العربية 1980 صفحة 75 وما بعدها.

(4) انظر بصفة خاصة: شوقي احمد دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي الطبعة الأولى 1979.

(5) سورة الذاريات، الآية 56.

(6) سورة الملك، الآية 15.

(7) سورة الجمعة، الآية 10.

(8) سورة البقرة، الآية 267.

(9) انظر محمد الشيباني، الاكتساب في الرزق المستطاب، مكتب نشر الثقافة الإسلامية الطبعة الأولى 1938 صفحة 26.

(10)سورة الأنفال، الآية 39.

(11) سورة الأنفال، الآية 60.

(12) انظر: دكتور عبد الحليم محمود، الإسلام والإيمان، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية 1969 صفحة 16.

(13) انظر-شوقي احمد دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية المرجع السابق صفحة 90-91

(14) سورة هود، الآية 61

(15) انظر. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جزء 9 صفحة 56.

(16) انظر. الشريف الرضي، نهج البلاغة، جرء3، صفحة 96.

(17) انظر. دكتور سلمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة دار الفكر العربي 1969.

(18) ولهذا فان لفظ «التنمية الاقتصادية» إذا اخذ بمعناه الحرفي يكون قاصرا لأن التنمية لا تتحقق إلا في مجتمع، ومن ثم تكون موارد المجتمع، مادية وبشرية وغايات هذا المجتمع ومستوى ثقافة أفراده ودرجة انتمائهم... عناصر هامة في تحديد مدى نجاح عملية التنمية الاقتصادية التي هي اجتماعية في نفس الوقت.

(19) انظر:(أبو عبيد القاسم بن سلام)، الأموال، صفحة 329.

(20) انظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، المطبعة السلفية، صفحة 144.

(21) وقد أشار الله إلى هذه الحاجات عندما وعد آدم عند إخراجه من الجنة بشقائه بالعمل في الدنيا بقوله تعالى في سورة طه: «إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى...» 118/119.

(22) انظر: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين مطبعة صبيح 1958 جـ 2 صفحة 97.
(23) سورة المؤمنون، الآية 1- 4
(24)، (25) David Ricardo, The Principles 33. Of Political Economy and Taxation 181, pp 23- 24, p
(26) انظر في تفصيل ذلك: السيد محمد عاشور، دراسة في الفكر الاقتصادي العربي، ابو الفضل جعفر بن علي الدمشقي (أبو الاقتصاد) الطبعة الأولى، 1973.
(27) أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم، المحلي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ج 8 صفحة (211-224.)
(28) وتعني المزارعة أن يشترك مالك الأرض مع الذي يعمل عليها في الناتج، بمعنى ان الربح يقتسم بينهما بنسبة يتم الاتفاق عليها تبعا لمدى مساهمة المالك في نفقات الإنتاج.
(29) رواه مسلم، انظر مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري، الجزء الثاني، صفحة 17
(30) ابن حزم، المحلي، المرجع السابق، صفحة 211 نهاية الهامش
(31) انظر في تفصيل ذلك «أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامه، المغني، مطبعة الإمام بالقاهرة» صفحة 344- 347, 396
(32) من هذا الرأي كذلك: رفعت العوضي، نظرية التوزيع، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر، مجمع البحوث الإسلامية، جامعة الأزهر، 974 1 صفحة 235-236.
(33) وقد تبعت نظرية حد الكفاف نظرية أخرى هي نظرية رصيد الأجور The Wage Fund التي قال بها كل من جون ستيوارت مل، وناسور سينيوس حيث يعتبر رأس المال وفقا لها مخصصا لدفع أجور العمال، ويتحدد الطلب على العمل برصيد رأس المال هذا.
(34). سورة الطلاق، من الآية رقم 6.
(35) الفتح الكبير، 198- 199، وقد رواه ابن ماجه عن عمر.
(36) أنظر: دكتور محمد عبد الله العربي، الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر، أبحاث المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الاسلامية 1386-1966 م صفحة 308.
(37) انظر: محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية، مكتبة الخانجي القاهرة1951.
(38) انظر رفعت العوضي، المرجع السابق، صفحة 201-203.
(39) سورة المعارج، الآية 24, 25.
(40) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، المطبعة التجارية الكبرى، بدون تاريخ، صفحة 101 وما بعدها، وقد اقتبسنا ذلك من مقال الدكتور محمد شوقي الفنجري عن نظرية التوزيع في الاقتصاد الإسلامي، مصر المعاصرة، المرجع السابق، صفحة 88, 89.
(41) سورة طه، الآية 118, 119.
(42) سورة البقرة، الآية 219.
(43) سورة الزلزلة، الآية 7, 8.
(44) سورة النجم، الآية 39-41.
(45) انظر. محبوب الحق، ستار الفقر، المرجع السابق صفحة 61.
(46) انظر: جونار ميردال، نقد النمو، ترجمة عيسى عصفور، وزارة الثقافة دمشق 1980.
(47) انظر السيوطي، الجامع الصغير، ص 2 صفحة 123.

5 الثروة والمعاملات الربوية في الإسلام

يقصد بالثروة في الفكر الاقتصادي المعاصر مجموع ما تحت يد الأفراد والمجتمع من قيم استعمال Use-Value، أي من منتجات تخصص للاستعمال النهائي (إشباع الحاجات النهائية) ومنتجات يعاد استخدامها في عملية الانتاج، والثروة على هذا النحو تنبع من الانتاج أيا كان شكله الاجتماعي، أي سواء كان إنتاجا للاستعمال أو للمبادلة في السوق. [1]

والإنسان بحكم حبه لذاته-أي أنانيته-قد يرتكز في هذا الحب على قيم الحق ومبادئه، فيختار الغايات التي تحيى هذه القيم والمبادئ، وقد يخلو ضميره من زاد هذه القيم، فلا يجد بديلا إلا الثروة، بالمفهوم السالفة الإشارة إليه، كعرض أدنى، يقبل على جمعها بكل طريق، دون أن يسد ذلك له جوعا، وفي هذا يقول الله تعالى: «**إن الإنسان لربه لكنود، وإنه على ذلك لشهيد، وانه لحب الخير لشديدة**»[2]

أي أن الإنسان مع حبه للمال يبخل به عن وجوه الخير، فتنقطع صلته بالله ويكفر بنعمته مع أن الله هو المالك الأصلي لهذا المال. ولا يمنع هذا أن

ينفقه الإنسان في وجوه السفه والحماقة والهوى.

والواقع أن حظ الإنسان فيما لديه-طبقا للفطرة والشريعة-هو كفايته من مطالب الحياة.. المطعم والملبس والمسكن، كما سلفت الإشارة إليه، وقد جاء القرآن الكريم ليقرر الوسط في تلك الأمور، حتى بعد استيفاء حد الكفاية وذلك في قوله تعالى: «**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**» [3] وفي قوله تعالى: «**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا**». [4]

وفي هذا يقول رسول الله ﷺ كذلك فيما رواه الترمذي: «ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطنه، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، فان غلبت الآدمي نفسه، فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه».

وبهذا القانون الإلهي، تتحقق للإنسان استقامته، ومن ثم لا يجور على حق المجتمع فيما استخلف فيه من ثروات وأموال.

ومن هذه النظرة، كره الإسلام تكثيف الثروة، وحبسها عن سبيل الله أي صالح المجتمع فيما شرع الله، ولذلك يقول الله تعالى: «**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**» [5].

ولان الإنسان متنازع بين أنانيته التي ترتكز على قيم الحق والمبادئ، وتلك التي تخلو منها، فان الأمر والحال كذلك، لا يترك لهوى الأفراد، وإنما لا بد من تدخل الدولة على أساس أن الإسلام عقيدة وشريعة، أي دين دنيا وأخرى، وبما تتضمنه الأولى من اقتصاد وسياسة.. الخ، ولهذا لا يجوز أن يتخلف أي وجه من هذه الوجوه عن دوره في بناء المجتمع الإسلامي. فإذا تدخلت الدولة لرد الأفراد إلى الحد الوسط في المعيشة فان ذلك غير مطلوب لذاته، بل لأنه منهج ضروري لتنمية القيم العليا للإنسان. [6]

وقد روى الطبراني أن رسول الله ﷺ رأى رجلا عظيم البطن، «فأشار بإصبعه إلى البطن وقال: لو كان ما في هذا في غير هذا المكان لكان خيرا لك».

وكان عمر رضي الله عنه، وهو رئيس الدولة، يمر بسوق اللحم، فإذا رأى رجلا قد اشترى بالأمس ويريد أن يشتري اليوم زجره ورده، وفي هذا

فانه يستهدف تنظيم الاستهلاك وتحديده لصالح المجتمع ككل من خلال المحافظة على الموارد المتاحة. [7]

أما إذا كان الإنفاق على غير الضرورات، أي الكماليات، كشراء لعب الأطفال وغيرها، فقد كان رسول الله ﷺ يشتري الدمى واللعب ليدخل بها السرور على بناته وصديقاتهن. وإذا كان الإنفاق على غير ذلك، كالديكور مثلا، أو أشياء ثمينة، فان المسألة على خلاف من جانب الفقهاء بين المكروه والمحرم. أما الإنفاق على المحرم كالنفقة على الخمر والميسر ودفع أجور العرافين من المنجمين وشراء الأواني الفضية والذهبية...... فان ذلك محرم بإجماع الفقهاء. [8]

الفائدة والربا والإسلام:

رأينا أن سعر الفائدة هو الثمن الذي يدفعه مقترض رأس المال للحصول على خدمات مائة وحدة نقدية منه لمدة سنة.

ويتحدد سعر الفائدة-في نظر الاقتصاديين التقليديين-كأي ثمن آخر، أي بتلاقي طلب وعرض الادخار والاستثمار، ومع ذلك اهتم بعضهم بتحليل عرض الادخار، وهو ما يطلق عليه الامتناع، واهتم البعض الآخر بتحليل طلب الادخار وهو ما يطلق عليه إنتاجية رأس المال.

ومع هذا ظهر على يد «الفريد مارشال» اتجاه مزدوج يأخذ بجانبي الطلب والعرض معا، أي بنفقة إنتاج الادخار (التضحية) من ناحية، وبإنتاجية رأس المال من ناحية أخرى.

وقد انتقد كينز النظريات التقليدية في الفائدة، [9] وانتهى إلى أن سعر الفائدة ليس ثمنا للادخار وإنما هو ثمن للنزول عن السيولة أي ثمن النقود، ويتحدد سعر الفائدة في السوق عندما يتعادل الطلب على النقود مع عرضها على أساس اعتبار النقود أصلا كامل السيولة، وكلما كان تفضيل الأفراد للسيولة قويا كلما ارتفع معدل الفائدة الذي يدفع لهم لإغرائهم على التنازل عن النقود السائلة التي يحتفظون بها.

وقد أكد القرآن والسنة، وهما المصدران الأساسيان للشريعة الإسلامية على تحريم الفائدة «الربا» ومع ذلك فان البعض ممن أعماهم سحر الحضارة الغربية، يرون أن الإسلام حرم الربا ولم يحرم الفائدة. ويرون أن الفائدة

التي تدفع على القروض التي تستثمر في النشاطات الاقتصادية لا تتعارض مع شريعة القرآن التي تشير إلى الربا فقط باعتباره قروضا غير إنتاجية سادت في العصور الجاهلية في وقت لم يكن الناس فيه يعرفون غير تلك القروض.

والواقع أن هؤلاء البعض اغفلوا أن الدين الإسلامي هو آخر الأديان التي نزلت لهدي البشرية، وان علم الله الذي تضمنه القرآن الكريم لا سبيل إلى استبدال نظام الفائدة على القروض الإنتاجية به [10].

والحق يقال أن ما يسمى بالقروض الإنتاجية والقروض غير الإنتاجية هو اختلاف في الدرجة وليس في النوع، ولهذا فان تسمية الربا بالفائدة لا يغير من طبيعته حيث إن الفائدة ليست إلا إضافة إلى رأس المال المقترض، وهي عبارة عن ربا سواء في طبيعته أو في حكم الشريعة الإسلامية.

مفهوم الربا:

والربا لغة هو الزيادة، ومنه قوله تعالى «**فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت.**» [11] أي علت وارتفعت، أما اصطلاحا فهو زيادة أحد البدلين المتجانسين من غير أن يقابل هذه الزيادة عوض.

وقد جاء حكم الإسلام القاطع في تحريم الربا في قوله تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله، وان تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون، وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة، وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون، واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله، ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون**». [12]

وفي هذا لم يأت هذا الحكم القاطع في تحريم الربا من أول الأمر، وإنما تدرج القرآن الكريم في هذا التحريم بنفس منهج تحريم الخمر، وذلك بهدف الأعداد النفسي والذهني للأحكام التي تمس عادات وتقاليد متأصلة في نفوس المخاطبين. ففي الآية التي يقول الله فيها: «**وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون**» [13] نجد أن الله لم يقل انه رتب عقابا أو جزاء لآكل الربا، وهو ما قرره في شأن الخمر حيث أشار برفق أول الأمر

إلى أن ما يتخذ سكرا ليس من الرزق الحسن.

وفي مرحلة ثانية، قص علينا القرآن سيرة اليهود الذين حرم عليهم الربا فأكلوه وعاقبهم الله بمعصيتهم حيث يقول: «**فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا، وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما**» [14] هذا التحريم تحريم بالتلويح لا بالنص الصريح، وهو ما يدع المسلمين في موقف ترقب وانتظار.

وفي مرحلة ثالثة جاء تحريم الربا، ولكنه لم يكن إلا تحريما جزئيا عن الربا الفاحش الذي يتزايد حتى يصير أضعافا مضاعفة فقال تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة**» [15]. وأخيرا نزلت الآية القاطعة في تحريم الربا وفيها النهي الحاسم عن كل ما يزيد عن رأس مال الدين والتي سبق أن عرضنا لها.

وتلك حكمة القرآن في التدرج التشريعي في علاج المشاكل القائمة التي لها جذور بعيدة في نفوس من خاطبهم الكتاب الكريم.

والربا الذي جاء القرآن الكريم بتحريمه هو ربا النسيئة وهو الذي يقع بين الدائن والمدين بفرض زيادة على اصل الدين في مقابل تأجيل دفع الدين مدة معينة.

وجاءت السنة الشريفة وحرمت ربا الفضل، وهو بيع المتماثلين بزيادة أحدهما على الآخر كمن يبيع مكيالا من القمح مثلا بمكيال ونصف منه.

وقد ثبت ذلك في أحاديث رسول الله ﷺ، ومنها ما رواه مسلم عن عبادة بن الصامت قال، قال رسول الله ﷺ «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد، والفضل ربا، فإن اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد!!»

ومهما تعددت أنواع الربا، فان الحكمة في تحريمه واضحة، ذلك أن الظلم وأكل أموال الناس بالباطل هو العلة في تحريم الربا لقوله تعالى: «... **وان تبتم فلكم رءوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون**...» وليس أصرح من هذا النص لمن أراد أن يتعرف على حكمة تحريم التعامل الربوي.

وإذا كان النشاط الإنساني جميعه.. هو نشاط تعبدي في النهاية، كما

رأينا فان المعاملات الربوية بفسادها، ومخالفتها للشريعة، لا يمكن أن تكون تعبدية.

ويكفي أن المعاملات الربوية تعتبر محاربة سافرة لله ولرسوله، باعتبارها بغيا على عباد الله، وتحكما في أرزاقهم، وإفسادا لحياتهم، ولهذا تولى الله سبحانه وتعالى الدفاع عن هؤلاء الضعفاء فقال تعالى لمن لم ينزعوا عن الربا، «**فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله...**» وحسبهم أن يعلن الله ورسوله الحرب عليهم، في الوقت الذي لم يعلنها على بعض عباده من العصاة والمذنبين.

المعاملات بين المجتمع الإسلامي والمجتمع العالمي:

تلك هي شريعة الإسلام في تحريم الربا، في الوقت الذي استقر معه التعامل بالربا في المجتمعات غير الإسلامية كعملية تجارية لا يشعر معها المتعاملون بأي حرج ديني أو إنساني وسواء كانوا من اليهود أو النصارى.(16)

وعلى هذا، فان المجتمع الإسلامي، إما أن يعتزل العالم كله، ويقطع صلاته الاقتصادية به لتجنب التعامل بالربا، وهو تعامل لا بد منه، وفي تلك العزلة أضرار بالغة تحيق بالمجتمع الإسلامي. وإما أن يتصل بدول العالم ويأخذ من نظمها الاقتصادية، وهو ما يقع الآن، مع ما يكتنف ذلك من معاملات ربوية، وفيه ما فيه من إيذاء لشعور المسلم وإزعاج لضميره.

- وكلا الأمرين شر، فأولهما يجور على الدين والدنيا معا، وثانيهما يجور على الدين ولا خير في دنيا تقوم بلا دين.

وتلك مشكلة تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة للوصول إلى حل يتفق وأصول ديننا الحنيف.

البنوك والربا:

إن البنوك في حد ذاتها أصبحت ضرورة اقتصادية من خلال الوظائف التي تقوم بها، فالنقود أصبحت في الاقتصاد المعاصر قضية مصرفية، على أساس أن البنوك أصبحت تخلق النقود بكافة أنواعها، وفي ذلك تيسير للتبادل والإنتاج، وتعزيز لقدرة وكفاءة رأس المال...

ومع ذلك، فان الذي يطرح نفسه هو الأسلوب الذي تؤدي به هذه البنوك

وظائفها الأساسية، فضلا عن البدائل الإسلامية التي يمكن أن تحل محل هذا الأسلوب.

ولا يعني ذلك أن جميع المعاملات التي تتم بالبنوك هي معاملات ربوية، بل إن بعضها لا يمكن تحريمه من الناحية الشرعية إذا ثبت أن تلك البنوك تتقاضى مجرد أجر وليس ربا في مقابل القيام بتلك المعاملات مثل: تحويل النقود من مكان إلى آخر، وإصدار شيكات السفر التي لها قوة النقود لبيعها في أي مكان بنفس المبلغ الذي تضمه أو بقيمته من عملة أخرى، وتحصيل الديون بموجب سندات يضعها الدائنون لدى البنك، وتأجير الخزائن الحديدية لمن يريد الانتفاع بها، وتسهيل التعامل مع الدول الأخرى حيث ينوب البنك عن المتعاملين في دفع الثمن واستلام وثائق شحن البضاعة.... الخ.

ومع هذا فإن ثمة جانبا كبيرا من نشاط البنوك قد يتضمن معاملات ربوية نشير إليها على التفصيل التالي: [17]

أولا: قبول الودائع:

وفي ذلك ثلاثة أنواع من الودائع:

1-ودائع تحت الطلب.

2- ودائع ادخارية.

3- ودائع لأجل.

1- الودائع تحت الطلب: وهي التي تكون ما يسمى بالحساب الجاري، ويسحب منها المودع متى شاء وله أن يسحبها كلها في أي وقت، ولا تعطى البنوك عملاءها في هذا الحساب الجاري أية فائدة، بل قد تفرض عليهم عمولة محدودة مقابل العمليات الدفترية في ذلك.

وفي هذا يعامل البنك الإسلامي هذا النوع من الودائع نفس المعاملة.

2- الودائع الادخارية: وهي ودائع تتسم بصغر حجمها ويكون لصاحبها بموجب دفتر توفير، يمنحه إياه البنك، أن يسحب بعض أو كل الوديعة، وتدفع البنوك على هذه الودائع فوائد بحسب الوديعة والمدة التي مكثتها بالبنك.

وأمام حرمة هذه الفوائد شرعا، فان البنك الإسلامي يخير صاحب

هذه الوديعة بين أن يودعها في حساب الاستثمار بالمشاركة في أرباح هذه الوديعة، وبين أن يودع جزءا منها في حساب الاستثمار ويترك جزءا آخر لمقابلة السحب وفقا لاحتياجاته، وبين أن يودع هذه الوديعة بدون أرباح مع ضمان اصلها.

وقد يقول قائل أن الباعث للإيداع قد يصبح معدوما إذا لم تكن هناك فائدة يحصل عليها صاحب الوديعة، والرد على ذلك يسير لأن حجم الوديعة الادخارية يكون في الغالب صغيرا، والهدف من الإيداع ليس هو الفائدة أساسا وإنما محاولة تجنيب جانب من الدخل يتمكن معه صاحب الوديعة في المستقبل من شراء سلعة معمرة أو مقابلة التزامات يتوقع حدوثها في المستقبل.

ومع ذلك، فانه يمكن للبنك الإسلامي أن يدخل في عملياته الاستثمارية جزءا من هذه الودائع بإذن صاحبها، ولا يمنع ذلك من الاستجابة لطلبات السحب في أي وقت من الأموال السائلة لدى البنك..

3- الودائع لأجل: وهي ودائع يقوم أصحابها بإيداعها بالبنوك نظير فائدة يستحقونها، وتأتي هذه الفائدة التي تحصل عليها البنوك من إقراض هذه الودائع بفائدة أعلى من تلك التي تدفعها البنوك لأصحابها.

ولان هذه الفوائد محرمة شرعا فللبنك الإسلامي أن يتفق مع أصحاب هذه الودائع على استثمارها بالمشاركة في تاريخ الاستثمار أن غرما أو غنما، ويقوم هذا البنك بذلك كوكيل أو نائب عن المودعين إما مباشرة أو بدفعها إلى من يعمل فيها على شروط العقود التي يقرها الإسلام.

ثانيا- القروض:

تقوم البنوك بتقديم قروض لطالبيها لقاء فائدة، ويختلف سعر الفائدة ارتفاعا وانخفاضا تبعا للمركز المالي للمقترض والغرض الذي يستخدم فيه القرض، ونوع الضمان المقدم، وفترة القرض.... وغيرها من الاعتبارات التي تتعلق بالحالة الاقتصادية عموما في الدولة.

وفي هذا يحرم الإسلام القرض المصرفي الذي يتضمن حصول البنك على الفائدة لأنها ربا محرم، وذلك بالنظر إلى اعتبارين:.

الاعتبار الأول: إن البنك يحصل على الفائدة زيادة على اصل القرض

ويكون القرض بذلك قد جر نفعا وهو حرام.

والاعتبار الثاني: إن البنك قد استغل وديعة الأفراد بالتصرف فيها بالقرض وغيره بدون إذن، وذلك أيضا حرام.

وقد يقول قائل أن ثمة علما سابقا من المودع بأن البنك لا يحتفظ بوديعته كلها، ومع ذلك، فإن هذا التصرف يتم دون استئذان صاحب الوديعة.

تخريجات حول مبررات الفائدة:

ومع وضوح الحكم الشرعي في تحريم الفائدة على القروض، يرى البعض أنها مباحة وحلال، وذلك على أساس بعض الاعتبارات ومنها ما يلي: [18]

1- قد يقصد منها تغطية نفقات معينة.

2- تعتبر الفائدة الربوية ثمن المخاطرة بالقرض، لان الذي يقرض غيره إنما يعرض ماله للعديد من المخاطر.

3- تعتبر الفائدة على القروض مكافأة على الإيثار، ذلك أن المقرض إنما يؤثر الغير على نفسه، وفضلا عن ذلك تكون الفائدة مكافأة يقدمها المدين للدائن، فالدائن يحرم نفسه في الحاضر، ولهذا تكون الفائدة مقابل التنازل عن عنصر الزمن.

4- تعتبر الفائدة الربوية تعويضا عن الضرر الناجم عن القرض بسبب تعطيل صاحب المال عن استثماره إذا ما أقرضه للآخرين، أو بسبب انخفاض القوة الشرائية للنقود سنة بعد أخرى نتيجة للتضخم.

ويمكن الرد على هذه التخريجات فيما يلي:

1- الفائدة ونفقات إدارة البنك: فالشريعة الإسلامية تجعل النفقة مشروعة، ولا تجعلها في إطار الربا أو الفائدة، فنفقة سداد القرض في مكان غير المكان الذي تم فيه الإقراض يتحملها طالب النقل سواء كان الدائن أو المدين، وقد فرّع الفقهاء عن ذلك جواز أجرة السمسرة، أي الوساطة في الصفقات، وأجرة كتابة الوثائق والخطابات وإمساك الدفاتر والسجلات وغيرها. [19]

ويختلف سعر الفائدة عن الأجرة في هذين القياسين على أساس أن سعر الفائدة يتحدد كما رأينا بالنظر إلى نوع القرض ومدته والمركز المالي للمقترض والظروف الاقتصادية السائدة، فضلا عن انه إذا كانت الفائدة

تقابل النفقة أو الأجرة، فانه كان يتعين أن يكون سعرها موحدا، وسواء كان البنك تجاريا أو صناعيا أو زراعيا وإلا أصبحت واجبة الأداء للبنك مرة واحدة عند عقد القرض وليس كل عام طوال فترة القرض.

وفضلا عن ذلك، فان البنك يدفع فائدة على الوديعة التي يأخذها من المقترض تختلف عن تلك التي يتلقاها لقاء قيامه هو بالإقراض.

وعلى ذلك، لا يمكن اعتبار الفائدة بمثابة نفقة أو أجرة، لأن الأجرة مشروعة وليست كذلك الفائدة أو الربا المحرم شرعا.

2- الفائدة هي ثمن المخاطرة بالقرض: والرد على هذا التخريج يسير كذلك، لأنه إذا كان صحيحا أن الفائدة تعد ثمنا للمخاطرة بالقرض على اعتبار أن الذي يقرض غيره إنما يعرض ماله للمخاطر، فان الذي يضمن اصل القرض ليس هو الربا، حيث يكون الأخير بدوره معرضا لذات المخاطر تبعا لأصل الدين، وإنما هو ما يضمن زوال الخطر ومبرراته، كأن يرتهن الدائن من مدينه شيئا مقابل القرض مثلا، ومن هنا لا يمكن اعتبار الفائدة ثمنا للمخاطر على هذا الأساس.

3- الفائدة هي المكافأة على الإيثار: ومن ناحية أخرى لا تعتبر الفائدة مكافأة على الإيثار، لان الإيثار بهذا المعنى لا يكون وسيلة للكسب، وإنما يعتبر الإيثار عملا أخلاقيا يقوم به الإنسان، ابتغاء مرضاة الله.

4- الفائدة بمثابة تعويض عن تعطيل استثمار رأس المال أو انخفاض القوة الشرائية للنقود بسبب التضخم: والواقع أن الشطر الأعظم من الأموال المتاحة للإقراض. هي نتيجة مدخرات، والمدخرات لا تعتبر كذلك إلا إذا شاركت إيجابيا في عمليات التنمية الشاملة، وليس هناك ما يقطع بأن البديل عن إقراض هذه الأموال بفائدة هو استثمارها على هذا النحو كبديل متاح، بل قد يتم استهلاك هذه المدخرات استهلاكا تبديديا أو كماليا.

أما القول بأن الفائدة تعد بمثابة تعويض عن انخفاض القوة الشرائية للنقود نتيجة للتضخم، فان ذلك يؤكده أن الإسلام يوجب الزكاة على الأموال المودعة بدون استثمار، وينهي في نفس الوقت عن الاكتناز، ولهذا يأمر الإسلام باستثمار الأموال مخافة أن تضيع في الصدقة وليس فقط بسبب انخفاض القوة الشرائية للنقود نتيجة للتضخم.

عن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال: «من ولى ليتيم مالا

فليتجر به، ولا يدعه حتى تأكله الصدقة». [20] وينطبق الحكم من باب أولى على مال الولي.

ووفقا لهذا المفهوم، فان المسلم لا بد أن يحول أمواله إلى ودائع استثمارية مخافة نقصها كل عام، ودون أن يكتنزها، إذ ينبغي على المسلم ألا يحبس أمواله بدون استغلال، وإذا استغلها فلا بد أن يراعي أسس التعامل المالي في الإسلام فلا يرابي، ولا يحتكر «لا تظلمون، ولا تظلمون».

والخلاصة من كل ذلك هو أن الفائدة الحالية التي يأخذها البنك في صورتها الخاصة مقابل قيامه بإقراض الأفراد من خزانته حرام رغم التخريجات السابقة والتي لما تسعف في إضفاء صفة المشروعية عليها.

والواقع أن البنوك بوصفها الراهن تتجر بالنقود حيث تتسلما من المودعين ودائعهم وتصبح مدينة بها، وتقرض العملاء ما يحتاجون إليه من قروض قصيرة الأجل ويصبحون مدينين بها، ويحصل البنك أرباحه من الفرق بين العائد الذي يتقاضاه على الديون التي تستحق له وما يتعلق بالنسبة للديون التي تستحق عليه.

أما في الإسلام فان مهمة البنوك يتعين أن تكون تقديم الخدمات للجمهور نظير اجر معلوم، وقد تقدم الحديث في ذلك عن الودائع لأجل أو الودائع الاستثمارية. إن البنك الإسلامي يقبل هذه الودائع بالاتفاق مع أصحابها على استثمارها نيابة عنهما أما استثمارا مباشرا بمعرفته أو يدفعها إلى متقدمين للبنك من أصحاب الخبرة ليعملوا فيها بأجر مقابل عملهم من خلال مشروعات اكثر نفعا ومصلحة للمجتمع، ويتم التمويل على أساس شروط العقود التي تقرها الشريعة، فيدفع للعامل من المال ما اتفق عليه، ويأخذ هو الباقي ليوزعه بينه وبين صاحب المال.

ثالثا: فتح الاعتماد:

هو اتفاق بين البنك وعميله يتعهد البنك بمقتضاه، لا بإعطاء مبلغ من النقود كما هو الحال لا القرض، بل بوضع مبلغ من المال تحت تصرف عميله خلال مدة معينة. ويستفيد العميل من هذا المبلغ بقبضه كله أو بعضه خلال هذه المدة، أو بسحب شيكات عليه، أو بتحرير أوراق تجارية... أو بأي طريقة أخرى يتفق عليها، وفي مقابل ذلك يتعهد العميل برد المبالغ

التي سحبها فعلا وما قد يتفق عليه من فوائد ومصروفات.

ويتم فتح الاعتماد بضمان أوراق مالية أو بضمان بضائع، أو مرتب حكومي بشروط خاصة، أو بضمان تنازل عن عطاء، وهذه الحالة شائعة بين المقاولين، أو بغير ذلك من الضمانات. وقد يتم فتح الاعماد بدون ضمان مالي حيث يكتفي البنك بإمضاء العميل، ولا يستفيد من هذا النوع سوى العملاء المعروفين للبنك بمتانة مركزهم المالي.

المنظور الإسلامي لفتح الاعتماد:

يعتبر فتح الاعتماد قبل السحب منه مجرد وعد بالقرض، أما إذا تم سحب أي مبلغ من الاعتماد، فان الفائدة تحتسب على هذا المبلغ ويكون حكمه حكم القرض الربوي المحرم.

وترتيبا على ذلك، فانه إذا فتح الاعتماد ولم يسحب العميل أي مبلغ وانتهت المدة اللازمة، فلا شيء في ذلك إلا كراهية الاتفاق على قرض بفائدة لم يتحقق.

رابعا: خطابات الضمان:

يعتبر خطاب الضمان بمثابة تعهد كتابي يرسله البنك بناء على طلب عميله إلى دائن أو دائني هذا العميل، وفيه يضمن البنك تنفيذ العميل لالتزامه تجاه دائنه.

وتختلف خطابات الضمان بين خطابات ابتدائية أو نهائية أو عن دفعات مقدمة، أو لسحب بضائع أو لأغراض أخرى مختلفة. [21]

وتتقاضى البنوك علاوة على المصاريف التي تتحملها لإصدار خطابات الضمان عمولة، هذه العمولة تتحدد وتختلف باختلاف طبيعة خطاب الضمان، فيما إذا كان خطابا ابتدائيا أو نهائيا.

ويجوز للبنك تخفيض العمولة إلى النصف في حالة ما إذا كان العطاء نقدا، كما يجوز له تحصيل العمولة عن المدة كاملة.

الحكم الشرعي على خطابات الضمان:

الأصل أن البنك لا يقوم بإصدار خطاب الضمان إلا بعد التحفظ على

ما يساوي قيمته، وقد يصدره بدون تحفظ في حالة ما إذا كانت العلاقة بين البنك والعميل مبنية على الثقة الكاملة.

ولعل تصرف البنك إزاء عملية إصدار خطاب الضمان يمكن أن يأخذ صورة من الصور الآتية:

1- أن يكون البنك وكيلا أو نائبا عن العميل في تنفيذ الالتزام في مواجهة المستفيد إذا قصر العميل، خاصة انه لا بد أن يكون قد سبق له أن استوثق لنفسه عندما أقام نفسه مقام العميل بطلب رهن أو إيداع قيمة ما يقوم به من التزام.

2- أن يكون البنك ضامنا أو كفيلا لبعض أصحاب الأعمال أو بعض المنشآت، وهنا تبرز فكرة الضمان أو الكفالة بأجر، لان البنك لو لم يقم بهذا الضمان من خلال خطابات الضمان التي يصدرها لحرم أصحاب الأعمال هؤلاء من الاشتراك في المناقصات أو الدخول في المزايدات... وغير ذلك مما يدخل في إطار موضوع هذه الخطابات. والبنك هنا ضامن يلتزم بتأدية ما على الأصيل من حقوق.

ويعني هذا وذاك أن خطاب الضمان إما أن يأخذ صورة الوكالة أو الكفالة.

وبما أن الوكالة عقد مشروع في الإسلام حيث يمكن اخذ اجر مقابل القيام بأعمالها نيابة عن الموكل، فان البنك إذا كان وكيلا عن العميل أو نائبا له، فله أن يتقاضى عمولة أو أجرا عن ذلك وهو تصرف جائز شرعا.

ومن ناحية أخرى، فان الضمان أو الكفالة من الأمور المقررة شرعا، وهو ثابت بالسنة ومجمع عليه من العصر الأول ومن فقهاء الأمصار... والسنة التي صار إليها الجمهور في ذلك قوله ﷺ: «الزعيم غارم»، [22] رغم أن تقاضي الأجرة على الضمان مر بفترات ومراحل بين الرفض والتجويز تبعا لتطور الظروف في المجتمع الإسلامي انتهت بأنه «إذا كان ذو الجاه يحتاج إلى نفقة وتعب وسفر، واخذ مثل اجر مثله، فذلك جائز وإلا حرم» [23] وذلك كما جاء بمذهب المالكية. أما الشافعية فقد أجازوا الأخذ على الجاه، فقد ورد عن الإمام الشافعي رضي الله عنه قوله «وليس من الرشوة بذل مال لمن يتكلم مع السلطان مثلا في جائز فان هذا جعالة جائزة» [24]

خامسا: الأعمال المصرفية الاستثمارية:

تمثل الأعمال المصرفية الاستثمارية أهمية كبيرة بالنسبة للاقتصاد القومي، وهي تتقسم إلى:

١- إدارة الأوراق المالية (محفظة الأوراق المالية)

وفي هذا تقوم البنوك بشراء الأوراق المالية، لما تدره هذه الأوراق من دخل مرتفع رغم أن مسئوليتها اقل من بعض أصول البنوك الأخرى، ورغم أن قيمتها تتأثر بتقلبات سعر الفائدة خاصة في الدول المتخلفة.

وتتألف محفظة الأوراق المالية من عنصرين:

أ-السندات الحكومية وما في حكمها، وهي أوفر ثباتا، وان كانت اقل فيما تدره من فائدة من غيرها من الأوراق المالية. ب-الأوراق المالية الأخرى كالسندات غير الحكومية مثل سندات البنوك العقارية وشركات المرافق العامة، والشركات الصناعية وشركات الأراضي... الخ.

2- الدخول في عمليات المساهمة والاشتراك:

وفي ذلك توظف البنوك جانبا من مواردها في ممارسة عمليات الاشتراك في تأسيس بعض المشروعات الاقتصادية، والاكتتاب في جزء من رأسمالها.

ويترتب على عمليات الاشتراك هذه حدوث نقل لملكية الثروات القائمة سواء في صورة نقل ملكية أوراق مالية قائمة، أو نقل ملكية مشروع أو مؤسسة بالكامل أو تكوين اوحل الشركات القابضة.

المنظور الإسلامي للأعمال المصرفية الإسلامية:

تعتبر إدارة البنوك لعمليات الأوراق المالية التي تأخذ صورة سندات سواء كانت حكومية أو غير حكومية، من الأمور المحرمة شرعا، على أساس أن السند، في جوهره، ليس سوى صك قرض ربوي، يدر فائدة ثابتة. أما الاحتفاظ في محفظة الأوراق المالية بالأسهم، فانه أمر حلال شرعا، لان حامل السهم شريك يتحمل بالربح والخسارة، وهو ما يتفق ومفهوم المضاربة التي سنشير إليها تفصيلا فيما بعد.

ومن ناحية أخرى، فان عمليات المساهمة أو الاشتراك هي من الأعمال المباحة شرعا، ما لم تؤد إلى الاحتكار المحرم شرعا، والذي سنشير إليه تفصيلا فيما بعد كذلك.

وجدير بالذكر أن نشير إلى أن البنوك والمؤسسات المالية تعتمد في مواردها أساسا على ودائع الأفراد بأنواعها، ومن ثم فإنها تعمل على استمرار تدفق هذه الموارد ملوحة تارة بالحوافز والدافع المادي وتارة بحجة الأمان وتيسير المعاملات. وتعتمد في بقائها ونموها على حاجة الأفراد المنتجين لتمويل نشاطهم وما يصاحب هذه الحاجة من تقبل شروط الاستدانة، وعلى حاجة المأزومين ممن تواجههم ظروف صعبة.

وانه لما يلفت النظر أن ترتفع نسبة المدينين في الولايات المتحدة الأمريكية إلى ما يقرب من 100٪، وذلك بالرغم من ارتفاع مستوى المعيشة وازدياد متوسط الدخل الفردي إلى ثمانية آلاف دولار سنويا تقريبا، وذلك نتيجة لوسائل الدعاية والإعلان المكثفة التي تبثها هذه المؤسسات المالية للشراء بالتقسيط، ومن ثم تصبح غالبية الشعب أسرى للتوتر والقلق، ويتحركون في دائرة مفرغة من الهم يلتمسون معه الاستغراق في المتع والشراب، كالمستجير من الرمضاء بالنار.

ونتيجة لهذا السلطان الذي تتمتع به البنوك والمؤسسات المالية فان ثمة بعض الآثار السلبية التي تحقق أضرارا بالاقتصاد القومي ومنها : [25]

1- ازدياد درجة التخلف: فهذا الطريق يشجع أصحاب الثروات ورءوس الأموال على القعود وعدم المخاطرة ومن ثم ترك التفكير في المشروعات التي تنهض بالاقتصاد القومي اكتفاء بالربح المضمون عن طريق الربا أو الفائدة، الأمر الذي تفقد معه المواهب الناشئة والنشاطات التي تطور الاقتصاد القومي.

2- زيادة حدة التضخم والانحرافات المالية: فلان الوحدات الإنتاجية الجديدة لا تنتج للسوق إلا بعد مدة تختلف حسب طبيعة المشروع وظروف الانتاج فضلا عن أن ثمن البيع في هذه الفترة يكاد يغطي نفقات الانتاج حتى يكتسب هذا المشروع عملاء جدداً، فإن الفائدة التي تستحق على رأسمال المشروع تضاف إلى تكاليف الانتاج الأمر الذي تزداد معه الأثمان في النهاية ومن ثم تزداد حدة التضخم. ومن ناحية أخرى فان هذه الصعوبات تمثل عائقا أمام الشركات الجديدة، الأمر الذي يدفع بعضها إلى الانحرافات لتدبير المبالغ اللازمة لها.

3- زيادة تركز الأموال في أيدي بعض المحتكرين:

زيادة تدفق الودائع إلى البنوك، وتداولها بعد ذلك بربح مضمون دون مقابل من عمل يؤدي إلى تركز هذه الأموال في أيدي بعض الأفراد أصحاب الأموال والأغنياء المرابين في مقابل عامة الناس من العمال والفلاحين الذين يتحملون بالفائدة، ويدفعونها من كدهم لأولئك المتخمين المترفين من الأغنياء ومؤسسي هذه البنوك.

والواقع أن السلطان المالي للبنوك والمؤسسات المالية لا يقتصر في آثاره عند هذا الحد، بل يتعداه إلى محاولة هدم أحد أركان الإسلام وهو الزكاة، ذلك إن الذي يقبل أن يستقضي فائدة وهي محرمة، سوف لا يقدم على أداء الزكاة المفروضة، إذ كيف له أن يخرج الزكاة، وهي تطهير وتزكية، من مصدر تكتنفه الشبهة إن لم يكن التحريم.

والسؤال الذي يثور الآن، بعد أن وقفنا على خطر الفائدة أو الربا، هو ما إذا كنا نجد في الإسلام مخرجا أو بديلا لهذا الخطر؟

إن البديل في الإسلام هو تنفيذ مبدأ المشاركة، فالمؤسسة المالية تمول ليشتري طالب التمويل ما يلزمه لمشروعه، وهنا ينفق الأخير إنفاقا حقيقيا لتشغيل مشروعه من خلال جهد يبذله، والمؤسسة تقدم خبرتها وإمكاناتها في صورة يمثل معها التعاون ضرورة للطرفين، حيث المصلحة مشتركة، وحيث النتيجة مؤثرة على الطرف الأول بمثل ما هي مؤثرة على الطرف الثاني.

وتتنوع طرق المشاركة تنوعا يغطي حاجات المجتمع والأفراد، وقد توسع الحنفية في هذا المبدأ فجعلوا شركة العقود، خمسة أنواع، تتحدد باختصار فيما يلي [26]:

1- شركة المفاوضة، فيتعاقد اثنان فاكثر على أن يشتركا في عمل، بشرط أن يكونا متساويين في رأس مالهما، وتصرفهما ودينهما (أي ديانتهما)، ومتضامنين في الحقوق والواجبات المتعلقة بالشركة. وقد سميت هذه الشركة بالمفاوضة لما فيها من تفويض كل واحد من الشركاء للآخر للتصرف عنه في ماله تصرفا كاملا.

ولان شروط هذه الشركة دقيقة، فان وجودها نادر.

2- شركة العنان: وصورتها أن يشترك اثنان في مال لهما على أن يتجرا فيه والربح بينهما، وسميت عنانا لأن كلا من الشريكين يأخذ بعنان صاحبه

لا يطلقه حيث شاء، بل بقيود في عقد الشركة، وهذه الشركة لا تقتضي المساواة في رأس المال. وحدود التصرف أو الربح. وهذا النوع من المشاركة اكثر أنواع الشركات انتشارا.

3- شركة الأعمال، أو الأبدان، أو التقبل، أو الصنائع:

وهي شركة يتفق فيها صانعان أو اكثر على تقبل أعمال معينة كالخياطة أو الصباغة أو الأعمال الميكانيكية.. على أن يكون ما يدخل من ربح لهما مشتركا بينهما.

4- شركة الوجوه: وتسمى شركة على الذمم، وشركة المفاليس، لعدم وجود رأسمال فيها، وهي أن يتفق اثنان أو اكثر على شراء نوع أو أنواع من السلع بالنسيئة، ثم يتجران فيها، ويدفعان ثمنها لأصحابها، ويقتسمان ما بقي من ربح وقد سميت هذه الشركة بشركة الوجوه لان الناس لا يبيعون بالدين عادة إلا لمن له وجاهة أي منزلة وأمانة عندهم.

5- شركة المضاربة أو القراض: ويختلف مفهوم المضاربة في الفكر الاقتصادي المعاصر عنه في الفقه الإسلامي.

فهي في الفكر الاقتصادي المعاصر تعني عمليات بيع وشراء تنتقل معها العقود أو الأوراق المالية من يد إلى يد دون أن يكون في نية البائع أو المشتري تسليم أو تسلم موضوع العقد، وإنما غاية كل منهما الاستفادة من فرق السعر بين ما اشتراه بالأمس وما باعه اليوم، وبين ما يشتريه اليوم ويبيعه غدا، ولهذا تدور الصفقة عدة دورات بينهما إلى أن تنتهي إلى آخر مشتر يتسلم الموضوع، محل الصفقة.

والمضاربة في الفقه الإسلامي تتمثل في اتفاق بين كل من مالك رأس المال، والمستثمر على تكوين مشروع اقتصادي حيث يكون رأس المال من الأول والعمل على الأخير، ويحدد أن حصة كل منهما من الربح بنسبة معينة، فإذا ربح المشروع تقاسما الربح وفقا لهذه النسبة، وان ظل رأس المال كما هو لم يزد ولم ينقص لم يكن لصاحب المال إلا رأسماله، وليس للعامل شيء، وان خسر المشروع وضاع جزء من رأس المال أوكله تحمل صاحب المال الخسارة، ومن ثم فلا يجوز لصاحب رأس المال أن يشترط على عامل المضاربة إلى جانب مشاركته في الربح أن يكون ضامنا لرأس المال [27].

وهكذا نجد تنويعا في المشاركة أساسه التعاون الذي يغني الأفراد عن استغلال المرابين من البنوك والأفراد.

ولعل أفضلية المشاركة ترجع إلى اعتبارات منها [28]:

1- يترتب على تطبيق مبدأ المشاركة تحرير للفرد من النزعة السلبية التي يتسم بها المودع انتظارا للفائدة، دون جهد إيجابي أو عمل من جانبه، ومن هنا يبدو أن هذه النتيجة كانت هدفا لمن ابتدعوا الفائدة حتى يزداد تخلف الدول الإسلامية اقتصاديا واجتماعيا.

2- تعاون رأس المال مع خبرة العمل في مجال التنمية الاقتصادية، وفي. هذا يجند المشروع خبرته الفنية في البحث عن افضل مجالات الاستثمار وأرشد الأساليب المستخدمة، وفي ذلك ضمان لنجاح المشروع من اجل تحقيق أهدافه، وأداء لحق وواجب المجتمع.

ومن ثمرة هذا التعاون أيضا حصول صاحب رأس المال على الربح العادل الذي يتكافأ والدور الفعلي الذي أداه برأسماله في عملية التنمية، وفي ذلك حث للمسلمين على إيداع أموالهم لدى المشروعات أو المؤسسات المالية التي تقوم بمثل هذا النشاط، فيتحقق تركيم رؤوس الأموال بدلا من اكتنازها، ومن ثم يصبح الاقتصاد القومي قادرا على مواجهة الأزمات الاقتصادية وعدم التأثر بها.

إن الالتزام بمبدأ المشاركة يعني أن مؤشر نجاح المشروع هو الربح الحلال الذي يحققه بجانب الاعتبارات الاجتماعية الأخرى التي ترتبط بالقيم والمبادئ الإسلامية السامية.

وأخيرا فان في المشاركة عدالة في توزيع العائد، بما يسهم في عدم تراكم الثروة تراكما مخلا، كما يحول دون إهدار الطاقات البشرية، أو الانشغال أساسا بالنشاطات الهامشية أو الثانوية دون الأنشطة الأساسية التي تهم الاقتصاد القومي وتساعد على تقدمه واستقراره.

ونتابع بعد ذلك الإشارة إلى نظام السوق أو الأثمان في الفصل السادس.

الهوامش

(1) وإذا كان رأس المال يعني ذلك الجزء من الثروة الذي يشارك إيجابيا في العملية الإنتاجية فان، ذلك يشير إلى أن الثروة اعم من رأس المال، وان كانت الثروة لا تعتبر بالضرورة رأسمال.
(2) سورة العاديات، الآية 6- 8.
(3) سورة الفرقان، الآية 67
(4) سورة الإسراء، الآية 29.
(5) سورة التوبة، من الآية 34 والآية 35.
(6)، (7) انظر: البهي الخولي، الثروة في ظل الإسلام، المرجع السابق صفحة 152-
(8) انظر: المترجم السابق، صفحة 161.
(9) انظر في تفصيل ذلك دكتور رفعت المحجوب، الاقتصاد السياسي، دار النهضة المصرية
(10) وبالإضافة إلى ذلك، فان بعض الكتاب يقررون أن مكة «كانت قبل الإسلام مركزا للأعمال المصرفية»، وإنها «أصبحت جنة للسماسرة والوسطاء وأصحاب البنوك» مشار إليه في: الدكتور محمد مصلح الدين، أعمال البنوك والشريعة الإسلامية، ترجمة حسين محمود صالح، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت 1976- صفحة 89-90.
(11) سورة فصلت، الآية 39.
(12) سورة البقرة، الآيات 278-281.
(13) سورة الروم، الآية 39.
(14) سورة النساء الآية (160-161).
(15) سورة آل عمران، من الآية 120.
(16) وقد جعل اليهود من نصوص التوراة-بعد أن حرفوها-تحريم التعامل بالربا بين اليهود واليهود، وأباحته إباحة مطلقة في التعامل بين اليهود وغير اليهود، ولو استطاع أن يذهب بكل ثروة الأخير كمدين، وبعد ذلك كعبادة يتعبد بها لله، لأنه يخدم المجتمع اليهودي بإضعاف أعداء اليهود وهم المجتمع الإنساني كله.
و أما النصارى فقد اخذوا في بادئ الأمر بما جاء في التوراة على اعتبار أنها شريعتهم كذلك، ولكنهم أباحوا التعامل بالربا بعد ذلك فيما بينهم وفيما بينهم وبين غيرهم.
انظر في ذلك: عبد الكريم الخطيب، السياسة المالية في الإسلام وصلتها بالمعاملات المعاصرة دار الفكر العربي، القاهرة 1976 هامش صفحة 167.
(17) انظر: محمود عارف وهبة، التسهيلات المصرفية والأعمال الاستثمارية، مجلة المسلم المعاصر، العدد الثامن، أكتوبر ديسمبر، 1976.
- دكتور نور الدين العتر، المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام مؤسسة الرسالة بيروت 1978 صفحة 40 وما بعدها.
- دكتور احمد عبد العزيز، المعاملات المصرفية في إطار التشريع الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، العدد الأمن أكتوبر-ديسمبر 1976.

- مصطفى عبد الله الهمشري، الأعمال المصرفية والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية 1972.
(18) انظر مصطفى عبد الله الهمشري، الأعمال المصرفية والإسلام صفحة 81.
(19) انظر: ابن عابدين (محمد أمين الشهير بابن عابدين) رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار 1324هـ الجزء الخامس صفحة 44 - ابن الربيع الشيباني، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول،المطبعة السلفية القاهرة جزء 1 صفحة 77.
(20) السنن الكبرى جـ 3 صفحة 2.
(21) انظر: مصطفى عبد الله الهمشري، الأعمال المصرفية والإسلام، المرجع السابق، صفحة 159
(22) انظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، جـ 2، صفحة 295.
(23) انظر: محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية.
(24) انظر: ابن حجر الهيثمي: الزواجر عن اقتراف الكبائر القاهرة، الطبعة الأولى. جـ 2، ص 159.
(25) انظر: دكتور نور الدين العتر، المعاملات المصرفية والربوية، المرجع السابق صفحة 44 وما بعدها.
- دكتور احمد عبد العزيز، المعاملات المصرفية في إطار التشريع الإسلامي، المرجع السابق،
(26) انظر في تفصيل ذلك: الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الثانية 1394هـ- 1974م، الجزء السادس صفحة 56 وما بعدها.
(27) انظر في تفصيل ذلك أيضا: المرجع السابق مباشرة: صفحة 79، وما بعدها، وانظر كذلك: عبد الرحمن الجزيري في كتاب الفقه على المذاهب الأربعة؟ المكتبة التجارية، الجزء الثالث صفحة 34 وما بعدها، وذلك فضلا عن أبحاث الندوة العالمية التي عقدت في إسلام أباد بالباكستان عن النظام الاقتصادي النقدي والمالي في الإسلام تحت عنوان؟
International seminar on Monetary and fiscal Economics of Islam
Safar 28 to Rabi‘ al-Awwal 3, 1401 H (January 6-10, 1981) ISLAMABAD - PAKISTAN
(28) انظر: دكتور احمد النجار، طريقنا إلى نظرية متميزة في الاقتصاد الإسلامي، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مرجع سبقت الإشارة إليه صفحة 365-366.

٦ نظام السوق أو الأثمان

يمكن تحديد مفهوم السوق بأنه المجال الذي تعمل فيه القوى المحددة للأثمان، حيث يتم نقل الملكية الذي يصطحب عادة بالانتقال المادي للسلعة.

ومع ذلك تعتبر السوق قائمة إذا كانت هناك وسيلة للاتصال بين مجموعة من البائعين والمشترين لتبادل سلعة معينة بثمن معين وفي زمن معين، حتى ولو تم ذلك عن طريق البرق أو المراسلة.

ويعتبر جهاز السوق أو الأثمان Market or price Mechanism أحد الخصائص الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي، ذلك إن التبادل يجري في إطار السوق على أساس قيمة السلعة التبادلية أي ثمنها، وحيث يتحدد هذا الثمن عن طريق تلاقي قوى العرض والطلب في السوق.

فالأفراد يتخذون قراراتهم اعتمادا على الأثمان السائدة في السوق، ومن هنا فان جهاز الأثمان يؤدي وظيفة توزيع الموارد الاقتصادية المتاحة للمجتمع بين الاستعمالات المختلفة، ويعني ذلك أن جهاز السوق أو الأثمان هو الذي يقوم بدور المنسق للعملية الإنتاجية.

ومن ناحية أخرى، فان السوق يحقق التوازن بين الانتاج والاستهلاك في كل من فروع الانتاج

المختلفة، فإذا حدث أن ازدادت الكميات المنتجة من سلعة معينة عن الكميات المطلوبة منها، فان ثمنها في السوق يميل إلى الانخفاض، ومن ثم يقرر عدد من المنتجين الخروج من هذا الفرع الإنتاجي درءا للخسارة التي يحققونها، الأمر الذي تقل معه الكميات المنتجة من السلعة للحد المطلوب منها، وفي نفس الوقت فان انخفاض ثمن السلعة يؤدي إلى زيادة الكميات المطلوبة منها مما يساعد على سرعة تحقيق التوازن بين العرض والطلب على هذه السلعة أو الخدمة.

وكما يؤدي جهاز السوق أو الأثمان دوره في تحقيق التوازن بين العرض والطلب بالنسبة للسلع الاستهلاكية، فانه يؤدي نفس الدور بالنسبة لعناصر الانتاج من طبيعة (أرض) وعمل ورأسمال [1].

وجدير بالذكر أن نشير إلى أن أسلوب الانتاج في الاقتصاد الرأسمالي المعاصر اكتسب خصائص جديدة، منها انهيار أساس جهاز السوق أو الأثمان، ذلك أن تعاظم دور الشركات المساهمة سواء من حيث افقها الزمني أو أسلوب إدارتها وتجنبها لكثير من المخاطر.. كل ذلك جعل القرارات الاقتصادية تشوبها عناصر احتكارية، ومن ثم تغيرت السوق من سوق منافسة كاملة إلى سوق احتكارية أو شبه احتكارية. ولهذا أصبحت الأثمان لا تمثل رغبات المستهلكين بعد أن أثرت هذه الشركات عليها وفقا لمصلحتها، فضلا عن تأثيرها على المستهلك ذاته من خلال وسائل الدعاية والإعلان المكثفة بحيث أصبحت فكرة «سيادة المستهلك» مقولة تاريخية.

والواقع أن جهاز السوق أو الأثمان، حتى بصورته التي آل إليها في الاقتصاد الرأسمالي المعاصر، لا يخلو من تأثيرات أخرى لا ترتبط بالسوق ذاته، فكما أن الأفراد والأسرة مشترون وبائعون في نفس الوقت، فانهم ليسوا مجرد مستهلكين، ولهذا فان هذا النظام لا يولد نتائج كاملة حتى في جانبه النظري، وذلك لأنه لا يحقق عدالة في توزيع الدخول خاصة أن الثروات والمواهب والطموح لدى الأفراد صفات لا تكون موزعة توزيعا عادلا.

أسس نظام السوق في الإسلام [2]:

الأصل انه ليس هناك خلاف في انه يجب ضبط وتنظيم الاتجاهات غير الاجتماعية للتغيرات في الأثمان التي تكون في غير صالح المجتمع 0

ومع ذلك، فان الدافع لهذا التنظيم يأتي من داخل المجتمع الذي تشبع بالقيم الإسلامية، ولذلك يكون تأثيرها دائما وحاسما، بينما في الدول التي تسمى بالرأسمالية أو بالاشتراكية، فان هذه التنظيمات تفرض فرضا على المجتمع الذي قد يقبلها أو يرفضها.

وإذا كان من غير المقبول تجاهل اختلاف المواهب والقدرات، فان مبدأ المساواة يتصل بالجهد المبذول، كما يقرر الله تعالى في قوله: «**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**»[3].

ومن هنا فان الثمن العادل الذي ينصرف أساسا إلى ذلك الثمن الذي يغطي نفقة الانتاج وهامش ربحي مناسب في المجتمع الإسلامي ليس امتيازا، وإنما هو حق واجب التنفيذ من جانب الدولة، ولهذا فإن تثبيت الأثمان سيكون مسألة تتحقق في إطار هذا العدل على أساس مبدأ التعاون والمنافسة الشريفة بدلا من التنافس الاحتكاري كما هو الحال في ظل الرأسمالية.

ولا نعني بالمنافسة الشريفة المنافسة الكاملة بمفهومها في ظل الاقتصاد الرأسمالي، وإنما نعني بها المنافسة البعيدة عن استغلال فروق الأسعار والتهريب والاكتناز وذلك لكي نخلق ظروفا مواتية من التعاون بين المنتجين والمستهلكين على المدى الطويل، فان الأمر يحتاج إلى غرس روح القيم الإسلامية وفهم السلوك العملي لا مجال التجارة والصناعة والخدمات عموما.

أما على المدى القصير، فعلى الدولة أن تشجع تشكيل جمعيات للمستهلكين وان تضمن لهم استخدام صلاحيات تتضمن حتى سحب رخص العمل من بعض الاستغلاليين والانتهازيين.

تنظيم السوق[4]:

رأينا أن الاقتصاد الرأسمالي انتهى في تطوره إلى سيطرة الشركات الاحتكارية العملاقة، ولهذا أصبحت المنافسة الحرة كسوق لا تعبر عن رغبات المستهلكين.

أما في الإسلام، فان لسوق المنافسة، بمفهومها الذي يختلف عنه في الاقتصاد الرأسمالي، قواعدها، وللحكومة أن تتدخل لضمان سيادتها وعدم الانحراف عنها، وذلك في إطار من الضوابط منها:

أ- الإعلان عن السلعة: ويتم ذلك دون مبالغة وعلى أساس من الصدق، حتى لا يضل المشتري فيفضل سلعة على أخرى دون وجه حق، أو لحثه على شراء ما لا يحتاج إليه، وفي هذا يقول الله تعالى: «**إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون، متاع قليل ولهم عذاب أليم**» [5].

ب- معاينة السلعة: بحيث يتم التعرف بسهولة على حقيقتها، وذلك حتى يكون التعامل على أساس سليم ومطابقا للحقيقة، وفي هذا يقول سيدنا رسول الله ﷺ فيما رواه ابن ماجه: «من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله ولم تزل الملائكة تلعنه».

جـ- إلغاء التدخل غير المشروع والسمسرة في التبادل التي تستهدف الاستغلال: فلا يعرض أحد بيع سلعة على من اشترى سلعة تشابهها بهدف فسخ البيع الأول، فقد قال رسول الله ﷺ: «لا يبع بعضكم على بيع بعض» وقال: «لا يسم المسلم على سوم أخيه» (رواه مسلم)، أي لا يطلب شراء سلعة تقارب الانعقاد على شرائها، والهدف من ذلك هو توفير جو الاستقرار لعقد الصفقات، والثبات في المعاملات.

أما بالنسبة للسمسرة، فان الإسلام أوجب عرض السلعة في سوقها لتقليل الوساطة بين المنتج والمستهلك، ولهذا لا يرتفع ثمن السلعة بزيادة نفقات الأيدي التي تتداولها. وفي ذلك قال رسول الله ﷺ فيما رواه البخاري: «لا تلقوا الركبان، ولا يبع حاضر لباد» [6] أي لا يكون الحاضر سمسارا أو دلالا بالأجرة لباد، لان ذلك قد يترتب عليه حجب السلعة عن السوق لحين ارتفاع أثمانها، بعكس الحال إذا قام البائع الأصلي ببيعها بسعر السوق، في ذات اليوم الذي جلبت فيه، ولا يعني ذلك إن السمسرة أو الدلالة ممنوعة لذاتها، وإنما هي كذلك إذا كانت تستهدف الاستغلال غير المشروع.

د- تحقيق المستويات المناسبة في الأثمان: فالأصل أن سوق المنافسة هي السوق التي يتعين أن تسود في الإسلام، ولذلك فان الارتفاع التلقائي في الأثمان لا يجيز تدخلا من جانب الدولة، وفي هذا روى الترمذي وأبو داوود والنسائي عن أنس رضي الله عنهم قال: «قال الناس يا رسول الله غلا السعر فسعر لنا، فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعر، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلمة ظلمتها إياه بدم ولا مال» [7].

وفي ذات المعنى، قال ابن وهب وسمعت مالكا يسأل عن صاحب السوق أن يسعر في السوق فيقول إما بعتم بكذا وكذا بأسعار يسميها لهم وإما خرجتم من السوق. فقال مالك: لا خير في هذا، فقيل له: وان الرجل يأتي بطعام وليس بجيد وقد سعره بأرخص من الطيب فيقول صاحب السوق للغير إما بعتم مثله وإما خرجتم من السوق، (فقال مالك): ولا خير في ذلك؛ ولو أن رجلا أراد بذلك فسادا في السوق فحط من السعر، أرأيت أن يقال له: إما أن تلحق بالناس وإما أن تخرج من السوق، فأما أن يقال للناس كلهم أما أن تبيعوا بكذا وإما أن تخرجوا فليس بصواب. ثم ذكر حديثا عن عمر رضي الله عنه حين حط سعر الآيلة: [8] إن خل بينهم وبين ذلك فإنما السعر بيد الله [9]. ومن ذلك يتضح إلى أي حد يحرص الإسلام على تحقيق المستويات المناسبة للأثمان من خلال سوق المنافسة، حماية للمستهلك، وحثا للنشاط والعمل، وحتى لا يكون الاعتداء على حرية السوق هو كبش الفداء للسياسات المرتجلة.ومع هذا اهتم فقهاء المسلمين بتحديد الاثنان عند الضرورة وها هو ابن تيمية يقرر أنه: [10]. «إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء، أو لكثرة الخلق فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق». «لكن إذا امتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل وذلك هو التسعير اللازم».

«وإذا انحصر البيع في طائفة واحدة فالتسعير واجب دائما».

«وكما يمنع رفع السعر فان خفضه كذلك ممنوع، لان الخفض دون داع يؤدى إلى الشغب والخصومة والأضرار بالتجار.»

«وكما يكون التسعير في السلع، فإنه يكون كذلك في العمل، فلولى الأمر أن يجبر أهل الصناعات على ما يحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية، على أن يكون بأجر المثل، وهذا من التسعير الواجب.»

الثمن الاحتكاري [11]:

من البديهي أن نقرر أن الثمن في سوق الاحتكار يكون أعلى منه في ظل سوق المنافسة، وان الانتاج الذي ينتجه المحتكرون يكون اقل من الانتاج في

ظل حالات سوق المنافسة.

إن منحنى الطلب الذي يواجه كل منتج في سوق المنافسة يعبر عن طلب كبير المرونة، بحيث يستمر في إنتاج وبيع الناتج الإضافي إلى أن تصبح النفقة الحدية مساوية للثمن، بينما يواجه الاحتكاري منحنى طلب غير مرن نسبيا، بحيث انه كلما انتج وباع الانتاج الإضافي فان الثمن سوف ينخفض في السوق، وعندئذ يكون الدخل الحدي أقل من الثمن، ولكن المحتكر سيقبل على الانتاج حتى النقطة التي تتساوى فيها النفقة الحدية مع الإيراد الحدي [12]، ومن هنا فان الانتاج الاحتكاري سيكون بصفة عامة أقل من الانتاج التنافسي، ويكون ثمنه أعلى من الثمن التنافسي، وفي ذلك تبديد لموارد المجتمع لصالح المحتكر، أي أنه عندما ترتبط قلة الانتاج في ظل الاحتكار بفكرة عدم استغلال الموارد الاستغلال الكافي وما يترتب على ذلك من انتشار البطالة في المجتمع، فان الأثمان المرتفعة التي يتقاضاها الاحتكاري تخفض بوضوح من الدخل الحقيقي للعمال والجماهير الفقيرة بصفة عامة، وكلا الموقفين لا يتفقان مع روح القرآن والسنة لأنهما يحرمان المجتمع من الاستخدام الأمثل لموارده [13].

ومن هنا فان الدولة الإسلامية لها الحق في أن تنظم وتراقب الأثمان والأرباح الاحتكارية، وذلك إذا انفرد بائع أو مشتر أو قلة منهم ببيع السلعة دون أن يكون لها بديل قريب في السوق.

ويتسع معنى الاحتكار في الإسلام ليشمل كل نشاط يؤدي إلى الأضرار بالناس، وحجب السلع عنهم، ورفع ثمنها عليهم.

وفي هذا يقول رسول الله ﷺ فيما رواه الشيخان «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة».

وقال كذلك فيما رواه مسلم «لا يحتكر إلا خاطئ» وقال فيما رواه ابن ماجة والحاكم وغيرهما: «الجالب مرزوق والمحتكر ملعون [14]».

هذا ولا يدخل في الاحتكار ما يدخره الإنسان لحاجته هو وعائلته خاصة إذا لم تكن للناس حاجة إلى الكمية التي لديه. أما في أوقات الأزمات والطوارئ، فانه يعتبر محتكرا إذا ترصد شراء الأغذية والمواد الضرورية من الأسواق ومنع بذلك غيره من الشراء، ويستوي في ذلك

احتكار شراء الطعام أو أي سلعة أو خدمة يحتاجها الناس [15].

كذلك فان التخزين أو النقل الزماني لحين ارتفاع الأثمان يعتبر احتكارا بعكس التخزين المنظم لسلع يتم إنتاجها موسميا في حين أن استهلاكها يتم طول العام، لان هذا التخزين ينظم عرض السلعة وفقا للحاجة إليها في ظل الاستقرار النسبي للأثمان.

ومن ناحية أخرى، فان التخصص في إنتاج السلعة، أي الانفراد بإنتاجها، لا يعد من قبيل الاحتكار إذا لم يستخدم في الأضرار بالمسلمين.

الهوامش

(1) انظر في تفصيلات نقد نظام السوق أو الأثمان، الفصل التاسع من هذه الدراسة في إطار الإشارة للمنظور الإسلامي للتخطيط.

(2) انظر: م أ منان: الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة، ترجمة الدكتور منصور إبراهيم التركي مرجع سبقت الإشارة إليه، صفحة 174، وما بعدها-يحيي بن عمر: أحكام السوق، أو النظر والأحكام في جميع أحوال السوق، الشركة التونسية للتوزيع (بدون تاريخ)

(3) سورة الزلزلة، الآية 7 و 8.

(4) انظر للكاتب: الحرية الاقتصادية والعدالة الضريبية في الإسلام، ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، الكويت، 9- 14 ديسمبر 1980.

(5) سورة النحل، الآية 116/ 117.

(6) انظر: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني المعروف بابن حجر، فتح الباري بشرح البخاري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 378 اهـ/ 1955 م الجزء الخامس صفحة 275.

(7) انظر: يحيى بن عمر، إحكام السوق، المرجع السابق، صفحة 43.

(8) الأيلة مدينة كانت قريبة من العقبة.

(9)، انظر يحيى بن عمر، أحكام السوق، المرجع السابق، صفحة 103-104.

(10) انظر: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سبقت الإشارة إليه صفحة 02- 33.

(11) قارن في الاحتكار: قحطان عبد الرحمن الدوري، الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، بغداد 1974.

(12) انظر في تفصيل وتوضيح ذلك بيانيا للكاتب، تسس الاقتصاد السياسي مرجع سبقت الآثار إليه صفحة 415-426.

(13) انظر: م أ منان، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، صفحة

(14) انظر: نيل الاوطار للشوكاني، الجزء الخامس، صفحة 249 طبعة الحلبي.

(15) انظر: دكتور محمد عبد المنعم عفر، السياسات الاقتصادية في الإسلام، المطبعة العربية الحديثة،: 1400هـ/1980 صفحة 77.

7 النقود في الإسلام والفكر الإسلامي

لم يشر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلى النقود إلا ببعض الأحكام العامة، ومن ثم فسنحاول أن نستعين في ذلك بجانب من الفكر الإسلامي، مع الوعي بالفرق بين الإسلام والفكر الإسلامي، فحيث إن مبادئ الإسلام ثابتة، ولهذا جاءت أحكامه عامة، فان الفكر الإسلامي يمثل المحاولات التي يقوم بها المسلمون لإقامة مجتمع الإسلام، وهي محاولات تتردد بين الخطأ والصواب، وفي هذا فانه من غير الصحيح أن ننسب أخطاء المسلمين إلى الإسلام.

وتمثل دراسة النقود في الواقع المعاصر دراسة لعلم الاقتصاد في صورته النقدية، ذلك أن النقود تدور في دراستها حول الدخل والثروة في شكلها النقدي وسواء كان ذلك بالنسبة للفرد أو المجتمع. فدراسة الدخل القومي مثلا من ناحية أسلوب تحديده، وأسباب تقلباته، هي دراسة لعوامل نقدية تؤثر فيه وتتأثر به، كما أن دراسة مستوى العمالة أو التوظف هي أساسا دراسة نقدية رغم ما يختلط بهما من متغيرات أخرى قد تكون غير نقدية، ومن

هنا قيل بحق أن دراسة النقود هي دراسة الاقتصاد النقدي، وهي أمور لم تكن كذلك على مر العصور.

وللتعرف على ماهية النقود وتطورها ووظائفها وتغير قيمتها وإثره على الأثمان في الفكر الإسلامي، فانه يكون من الجدير أن نعرض لذلك ابتداء في الاقتصاد الرأسمالي أي اقتصاد السوق.

ويمكن أن يتم ذلك من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: النقود في الاقتصاد الرأسمالي.

المبحث الثاني: النقود في الإسلام والفكر الإسلامي.

المبحث الأول:

النقود في الاقتصاد الرأسمالي:

لا يمكن في هذا النطاق المحدود أن نشير إلى النقود ككل في الاقتصاد الرأسمالي، فذلك مجاله الكتب المتخصصة، وإنما سنكتفي بالإشارة، وباختصار يقتضيه المقام، إلى تطور نشأة النقود وبيان وظائفها، وتغير قيمتها وإثره على التضخم في الاقتصاد الرأسمالي المعاصر تمهيدا لاستجلاء دور النقود في الفكر الإسلامي، وبيان ما استحدث في هذا الخصوص على هذا الفكر.

أولا: تطور نشأة النقود:

نشأت النقود وتطورت مع تطور اقتصاد المبادلة أي اقتصاد السوق، ومن ثم فهي لم توجد دائما في كل المجتمعات وإنما وجدت مع وجود المبادلة ومن خلال تطورها. فالنقود بدأت كسلعة تقبل في التداول كقيمة استعمال، أي لإشباع حاجة معينة، ثم تطورت لتصبح أداة الأفراد في الحصول على السلع الأخرى التي تشبع حاجاتهم وذلك عند التبادل، وانتهت في اقتصاد المبادلة إلى أن تكون قيمتها وليدة قبول أفراد المجتمع لها. ومع تطور النقود، تبعا لتطور إنتاج المبادلة، يبرز دور البنوك أو المؤسسات النقدية والمالية، خاصة أن النقود أصبحت في الاقتصاد الرأسمالي قضية مصرفية، ذلك أن البنوك تخلق النقود بكافة أنواعها.

المقايضة:

وقد بدأت المجتمعات مبادلاتها المبكرة في صورة المقايضة Barter ، أي

مبادلة سلعة بسلعة أو خدمة بخدمة أو سلعة بخدمة، وذلك دون استخدام النقود، كمبادلة قمح بماشية مثلا، أو استئجار خدمات بعض الأفراد في عملية زراعية مقابل حصولهم على قدر من المحصول العيني.

وجدير بالذكر أن نشير إلى أن الغاية من الانتاج في العصور الأولى كانت هي إشباع الحاجات مباشرة، أي إنتاج السلع والخدمات كقيم استعمال، ولذلك كان الهدف من عملية الانتاج هو الاكتفاء الذاتي. على انه مع ظهور تقسيم العمل والتخصص لا العملية الإنتاجية بين خدمة وأخرى في مرحلة معينة، بدأ انتشار المبادلات التي تقوم في هذه المرحلة على المقايضة، ودون حاجة إلى وسيط نقدي، وفقا لظروف كل حالة تبادل.

وتفترض المقايضة بهذا المعنى سوقا معينة، أي تقابل إرادة العرض والطلب في زمن معين وبطريق محدد. ومع عدم توافر كل أو بعض هذه الفروض، تبدو مصاعب المقايضة.

ثانيا: صعوبات المقايضة:

ويمكن طرح صعوبات المقايضة فيما يلي:

1- صعوبة توافق ركبات المتبادلين:

Problem of Double Coincidence of wants.

فتحقيق المبادلة على أساس المقايضة يفترض رغبة كل طرف في الحصول على السلعة المقدمة من الطرف الآخر كمية ووصفا، الأمر الذي يصبح معه كل طرف عارضا لسلعته وطالبا لسلعة الطرف الآخر.

وتبدو صعوبة تحقيق هذا الفرض إذا ازداد عدد الأطراف وعدد السلع موضوع المبادلة حيث تظهر التناقضات بين الرغبات بصورة اكبر، ويعني ذلك أن توافق الرغبات لا يتحقق دائما بالنظر إلى طبيعة السلع المتبادلة.

2- صعوبة تحديد نسب التبادل:

ويعني ذلك عدم وجود طريقة مبسطة تقاس بها قيم السلع والخدمات التي يتم تبادلها بين الأفراد عن طريق المقايضة، فعلى أي أساس تقوم هذه السلع والخدمات؟ وما هو معدل مبادلة كل سلعة بأخرى خاصة إذا تعددت هذه السلع.

وبالإضافة إلى ذلك، فان عدم وجود مقياس لقيم السلع لا يمكن معه تحديد الأرباح والخسائر أو الثروات أو رءوس الأموال، الأمر الذي يعوق

النشاط الاقتصادي والاجتماعي.

3- صعوبة تجزئة السلع والخدمات:

تختلف السلع من ناحية قابليتها للتجزئة من حيث حجمها وطبيعتها، وما بذل في إنتاجها من جهد، والوقت الذي اقتضاه إنتاجها، فبعض السلع تتسم بصغر حجم وحداتها، ولهذا يسهل تجزئتها. ومع ذلك نجد أن بعض السلع الأخرى كالدواب والمنازل.... تتسم بكبر حجمها وبالتالي عدم قابليتها للتجزئة. ولا شك أن ذلك يزيد من صعوبة المقايضة، وبالتالي يقف عقبة في إتمام المبادلة. وبالإضافة إلى ذلك، فان الإنسان وقد فطر على الاحتياط للمستقبل، فانه لا يستطيع تأجيل الاستهلاك إلا من خلال الاحتفاظ بجزء من الانتاج المادي على شكل مخزون سلعي، طالما لا توجد نقود. وهذا المخزون السلعي يتعرض دون شك لكثير من المخاطر وخاصة فيما يتعلق بالتلف أو نفقات التخزين... الخ.

وترتيبا على ذلك، فان المقايضة لا تقدم وسيلة صالحة لاختزان القيم.

ولكن كيف تطورت المقايضة بعد أن كانت قيدا على المبادلات وكيف دعت المبادلات في مرحلة معينة إلى ظهور شكل آخر من أشكال المقايضة تتمثل في النقود السلعية؟ هذا هو ما سنحاول الرد عليه.

ثالثا: من المقايضة إلى النقود في تطورها:

إزاء صعوبات المقايضة وجد بالإمكان الاتفاق على سلعة معينة أو اكثر ذات أهمية خاصة بين الأفراد كوسيط في التبادل بينهم في حياتهم اليومية.

1- النقود السلعية: Commodity Money

ومع أن السلع ذات الأهمية لدى هؤلاء الأفراد كانت تتفاوت من ناحية درجة الأهمية لديهم كوسيط في التبادل، فقد عمد المتعاملون إلى التخلص من اقلها قبولا في السوق، وبقيت منها في النهاية تلك السلعة أو السلع التي تتمتع بأوسع قبول ممكن، هذه السلعة هي أول نقود عرفتها البشرية وهي التي يطلق عليها النقود السلعية: Commodity Money، ومن هنا لا تزال كلمة نقود Pecus في اغلب اللغات اللاتينية مستمدة من كلمة ثور، باعتبار أن الثور قد شاع استخدامه قديما كسلعة نقدية.

ومع ذلك فان هذه النقود السلعية هي بطبيعتها قابلة للتلف وتحتاج إلى التخزين في مساحات كبيرة فضلا عن ضرورة المحافظة عليها، والعناية

بها للاحتفاظ بقيمتها، كما أن بعضها ليس من السهل تجزئته إلى أقسام أو كميات صغيرة تناسب بعض المبادلات. وقد دعا ذلك ك له إلى اختيار سلعة أو اثنتين من هذه السلع لاستعمالها كنقود، وفي هذا أثبتت المعادن النفيسة كالذهب والفضة-لارتفاع قيمتها وخفة وزنها-أفضليتها كنقود وهكذا ظهرت النقود المعدنية.

2- النقود المعدنية: Metallic Money

مع زيادة التبادل ورغبة المتعاملين في تيسيره، فضل هؤلاء المتعاملون الذهب والفضة، حيث أصبحت هذه المعادن تلقى قبولا عاما من جانب الأفراد، فكل واحد على استعداد أن يبادل بمنتجاته الذهب أو الفضة، ثم بحيازته لهذه المعادن يستطيع أن يحصل على حاجاته من أي سلعة أخرى.

ولعل ذلك يرجع أيضا إلى أن هذه المعادن، علاوة على قبولها قبولا عاما، تطلب على نطاق واسع، وتسهل تجزئتها إلى كميات صغيرة كما إنها ثابتة القيمة بالنسبة لغيرها من السلع، لأن إنتاجها قليل، وكميتها محدودة، بالإضافة إلى جمال شكلها.

ونظرا لأن ما يوجد من المعادن النفيسة محدود ولا يزداد عرضه إلا بكميات محدودة كذلك، فان التطور الاقتصادي اثبت أن ذلك يعتبر عيبا في النقود المعدنية، ذلك انه بقدر احتياجات النشاط الاقتصادي المتزايدة فانه يتعين أن تتوافر المرونة في عرض هذه النقود. ولما كانت النقود المعدنية لا تستطيع أن تفي بهذه الحاجة فقد دفع التطور الاقتصادي إلى إيجاد أنواع أخرى من النقود إلى جانب النقود المعدنية هي النقود الورقية.

3- النقود الورقية: Paper Money

ظهرت النقود الورقية ابتداء إلى جوار النقود المعدنية في النصف الثاني من القرن السابع عشر في إنجلترا، وفي عدد آخر من الدول الغربية فيما بعد، وذلك بسبب النشاط المتزايد للتجارة الخارجية في عصر الرأسمالية التجارية في هذه المرحلة.

ويرجع ظهور النقود الورقية إلى انتشار عادة الاحتفاظ بالنقود المعدنية كودائع لدى بعض التجار أو الصيارفة أو رجال الدين أو الخزانة العامة، وذلك بسبب تعرض الانتقال بالنقود المعدنية لكثير من المخاطر كالسرقة والضياع.

وكانت هذه الجهات تعطي صاحب الوديعة سندا أو صكا يبين كمية النقود التي أودعت، وكان هذا الصك اسميا في أول الأمر، فيكفي أن يعقد تاجر ما صفقة معينة أو يفي بأي التزام نقدي، وذلك بان يوقع على الصك بتنازله عن قيمته لشخص آخر، ويستطيع أن يذهب هذا الأخير إلى البنك للحصول على قيمة الصك، وعليه لم يكن هذا الصك سوى بديل عن النقود المعدنية ووعد بالدفع بها.

4- النقود النائبة أو الممثلة:

على انه بانتشار الثقة في الجهات التي تصدر شهادات الإيداع هذه أي في البنوك، فقد استقر العمل على أن تقبل هذه الشهادات لذاتها كوسيط للمبادلة، أي إنها اكتسبت صفة النقود، وبذلك دخلت هذه الشهادات في التداول وصارت كالنقود بعد أن كانت مجرد سند على وجود النقود المعدنية، ولم يعد يذكر اسم صاحب النقود على السند، وإنما اصبح يكتب لحامله بأرقام دائرية لا كسور فيها وتلك هي أوراق البنكنوت Banknote التي شاع استخدامها كبديل للنقود.

ولقد كانت أوراق البنكنوت هذه لا تعتبر نقودا في حقيقتها، وإنما مجرد أوراق تنوب عن نقود حقيقية مودعة في هذه البنوك ومن ثم سميت بالنقود الورقية النائبة أو الممثلة: Representative Paper Money، لأنها تنوب عن أو تمثل نقودا أخرى حقيقية موجودة في البنوك.

ويعني ذلك أن النقود الورقية كانت لا تزال مغطاة أي مضمونة قيمتها بمعادن تبلغ 100٪ من قيمة النقود الورقية، ولهذا كان من الممكن تحويل هذه النقود الورقية إلى معادن بمجرد تقديمها إلى البنك، الأمر الذي كانت معه هذه الأوراق بمثابة دين على البنك الذي يتلقى الوديعة ووعد منه بالدفع بالمعادن.

5- النقود الورقية الائتمانية:

اكتشفت البنوك في مرحلة أخرى أن ما يطلب منها صرفه بالذهب والفضة من النقود الورقية التي أصدرتها إنما يمثل نسبة صغيرة من مجموع ما أصدرته، وبالتالي فقد وجدت أن من مصلحتها إقراض ما يفيض عن هذه النسبة مما يوجد لديها من معادن نفيسة، وبمعنى آخر رأت هذه البنوك انه ليس من الضروري أن تغطي الأوراق النقدية الصادرة بغطاء

معدني مقداره 100٪ من قيمتها، الأمر الذي انتهى بها، وهي مدفوعة بتحقيق الربح، إلى أن تصدر من الأوراق النقدية ما يجاوز قيمة المعادن التي تحتفظ بها كغطاء وكضمان لطلبات التحويل، وتلا ذلك للبنك من خلال منح قروض تجارية جديدة وخاصة في صورة عمليات الخصم، أو صكوك الائتمان، فيكفي أن يتقدم إلى البنك شخص ومعه ورقة تجارية يريد خصمها حتى يصدر البنك نقودا ورقية تتدفق إلى التداول جنبا إلى جنب مع النقود التي سبق إصدارها بغطاء، وينتج عن ذلك أن يصبح في أيدي الأفراد كمية من أوراق النقد لا تقابلها أرصدة نقدية، ويكون تقبل الأفراد لهذه الأوراق النقدية غير المغطاة راجعا إلى ثقتهم في الجهة التي أصدرتها، وقدرة هذه الجهة على دفع قيمة أي كمية من أوراق البنكنوت تقدم إليها في أي وقت وقد أدت هذه التطورات إلى وجود كثير من المرونة في كمية النقود التي في التداول.

على انه مع تعدد الجهات التي تصدر النقود الورقية، وعجز بعض البنوك عن صرف قيمة ما يقدم من أوراق نقدية الأمر الذي يفقد الثقة في البنوك ككل، بالإضافة إلى رغبة الدولة في مشاركة البنوك المصدرة في الأرباح الناشئة عن الإصدار...، كل ذلك دفع الدول إلى تركيز الإصدار في بنك تجاري واحد هو في الوقت الحاضر البنك المركزي الذي تديره وتشرف عليه الحكومة في هذه الدول.

6- النقود الورقية الإلزامية أو القانونية: Fiat Money

ترتب على الزيادة في النفقات العامة وخاصة لتمويل الحروب وتدخل الدولة المطرد في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، إن اندفعت الحكومات إلى التوسع في الاقتراض من البنوك المركزية التي قامت بتمويل هذه القروض عن طريق إصدار أوراق البنكنوت.

ومع اطراد عمليات الإصدار هذه وارتفاع أثمان السلع والخدمات، والشعور بعدم الثقة، هرع الأفراد إلى استبدال الذهب بأوراق البنكنوت التي في أيديهم حيث اصبحوا يفضلون الاحتفاظ بثرواتهم في شكل أرصدة ذهبية مكتنزة.

وقد خشيت حكومات هؤلاء الأفراد أن تعجز بنوكها المركزية عن الوفاء بتعهداتها من عدم مقدرة هذه البنوك على تحويل النقود الورقية إلى ذهب

أو معادن، الأمر الذي سارعت معه إلى إعفاء هذه البنوك من تعهدها بصرف قيمة ما يقدم إليها من أوراق بنكنوت بالذهب، وإلزام الأفراد قانونا بقبول هذه الأوراق وفاء للديون. ومن هنا أصبحت هذه الأوراق نقودا في حد ذاتها، لها قوة الوفاء بالالتزامات حيث تستمد قوتها من قوة القانون وثقة الأفراد فيها. وفي هذا نشأ نوع جديد من النقود الإلزامية أو القانونية.

ومعنى ذلك أن أوراق البنكنوت أصبحت مجرد ورقة تعتبر قوة شرائية بناء على قوة القانون وثقة المتعاملين بها، ومن هنا فقيمتها الذاتية اقل من قيمتها كقوة شرائية.

وتنسحب النقود الإلزامية من ناحية أخرى على كافة المسكوكات المعدنية سواء كانت فضية أو برونزية ما دامت ما تحويه من معدن يقل في قيمته عما تمثله من قيمة نقدية.

7- نقود ا لودائع: Deposit Money

نظرا لأنه قد تم تركيز إصدار النقود الورقية في بنك تجاري واحد هو في الوقت الحاضر البنك المركزي، فان البنوك التجارية عملت على تبني نظام آخر يعود عليها بما فقدته من أرباح الإصدار التي كانت تحصل عليها قبل تركيز الإصدار في البنك المركزي، ومحور هذا النظام هو عملية خلق ما يسمى بنقود الودائع.

ولقد ساعد على الأخذ بهذا النوع من النقود نمو النظام الرأسمالي الذي كانت النقود وسيلة نشأته ونموه. فالأفراد يحصلون على دخولهم في صورة نقدية حتى يتسنى لهم توزيع الدخل على كافة استعمالاته، ومن ثم لم تعد النقود المعدنية أو الورقية ذاتها كافية لتغطية حاجات التبادل، بل أصبحت القروض ضرورية لتمويل المشروعات، واتجه المنظمون إلى البنوك يطلبونها لتمويل مشروعاتهم. وهنا لم تكتف البنوك باقتراض الأموال لتعيد إقراضها لهؤلاء المنظمين بل قامت بخلق الودائع لعملائها، أي خلق النقود عن طريق منح الائتمان، الأمر الذي ازدادت معه أهمية الودائع المصرفية.

والودائع المصرفية هي عبارة عن التزام مصرفي بدفع مبلغ معين من وحدات النقد القانونية للمودع أو لأمره لدى الطلب، وتستعمل الشيكات أو أوامر الدفع في نقل ملكية هذا النوع من الودائع من شخص إلى آخر.

وإذا كانت الودائع التي يحتفظ بها الأفراد في المصارف هي ودائع

حقيقية فانه قد يصبح للعميل وديعة في البنك نتيجة لقرض منحه البنك له ثم تركه هذا العميل لدى البنك، ولم يقم بسحبه فورا، فهنا إذا وديعة غير حقيقية نشأت نتيجة لعملية قرض، فيكفي إذا أن يقيد مبلغ لحساب عميل معين حتى تصبح له وديعة مصرفية، وفي هذا تعتبر نقود الودائع في صورة التزام مصرفي بدفع مبلغ معين، ويخلق هذا الالتزام بالكتابة في دفاتر البنك، ولهذا فان أسلوب تداولها لا يتم بالتسليم من يد إلى أخرى مثل النقود الورقية، وإنما يتم هذا التداول عن طريق الشيكات. فالشيك إذا لا يمثل النقود، وإنما يعتبر وسيلة لتداول نقود الودائع، فهو إذا أمر كتابي لتحويل النقود.

ومع ذلك فان نقود الودائع لم يعترف القانون لها بصفة قانونية في التداول، فليس هناك التزام على أحد بقبول الوفاء بالشيك مثلما يتعين على الأفراد قبول الوفاء بأوراق البنكنوت أو غيرها من المسكوكات، إذ يعتمد الوفاء بالشيك على الثقة في الساحب من ناحية، والاطمئنان إلى يسار البنك المسحوب عليه من ناحية أخرى، وهي مسائل اختيارية وشخصية لا إجبار على الأفراد فيها، ومع هذا شاع استخدام الشيكات وانتشار نقود الودائع في بعض الدول المتقدمة، خاصة وقد أحاط المشرع فيها وغيرها من الدول الشيك بالحماية القانونية ليجعل منه أداة صالحة للوفاء بالالتزامات شأنه شأن النقود، أي جعله يتمتع بالقبول العام في الوفاء بهذه الالتزامات.

أهمية اكتشاف النقود:

يرى بعض الكتاب أن اكتشاف النقود هو من أهم ما توصل إليه الإنسان[1]، شأنه في ذلك شأن اكتشاف حروف الطباعة واستخدام النار عند الطلب، ومع عيوب المقايضة التي رأيناها، فانه يمكن أن نلمس إلى أي حد كانت أهمية استخدام النقود. ولعل التعرف على وظائف النقود يضيف أبعادا أخرى إلى أهمية اكتشاف النقود.

رابعا: وظائف النقود:

يمكن أن نستنتج وظائف النقود من استعراض نشأتها وتطورها، والصعوبات التي واجهت نظام المقايضة، وأساليب التغلب عليها.

1- النقود كوسيط في المبادلة: Medium of Exchange

رأينا أن أولى صعوبات المقايضة تتمثل في صعوبة توافق رغبات المتبادلين، فضلا عن صعوبة تحقيق تواجد الطرفين المتبادلين في المكان والزمان المناسبين، الأمر الذي يؤدي إلى تعقيد المبادلات.

فإذا تم استخدام النقود كوسيط في المبادلة، فان عملية المقايضة يمكن أن تتحول تلقائيا إلى عمليتي شراء وبيع منفصلتين، فلم يعد الأفراد يبادلون مثلا قمحا بأرز، وإنما يبادل صاحب القمح النقود بالقمح، ويستعمل النقود بعد ذلك في شراء الأرز، ومن ثم تزول صعوبة توافق الرغبات وتواجد الطرفين في الزمان والمكان المناسبين.

2- النقود كوحدة للتحاسب أو مقياس للقيم:

A Unit of Account or A Measure of Value.

رأينا كذلك أن من عيوب المقايضة عدم وجود مقياس مشترك للقيم، وقيام النقود بوظيفتها كمقياس للقيم الاقتصادية هو نفس الدور الذي يقوم به المتر في قياس المسافات، والكيلو غرام في قياس الأوزان، والمتر المكعب في قياس الحجوم، والأمبير في قياس شدة التيار الكهربائي... الخ.

ومن ناحية أخرى، فان النقود فضلا عن أنها تستخدم كمقياس للقيم الحاضرة، فإنها تستخدم أيضا كمقياس للقيم الآجلة:. Standard of Deferred Payments، فالنشاط الاقتصادي يقوم على عدد كبير من العقود التي ينص فيها على سداد أصول وفوائد ديون بالنقود، حيث يتم الوفاء بها في المستقبل، ومعنى ذلك أن النقود هنا تقوم بوظيفتها كمقياس للقيم، إذ أن الاتفاق على قيم الصفقات أو المدفوعات أو الديون الآجلة يقدر بوحدات نقدية.

وتجدر الإشارة إلى انه يتعين أن تتمتع قيمة النقود بالثبات النسبي حتى تؤدي دورها كمقياس للقيم الآجلة، ذلك أن تقلبات قيمة النقود يؤدي إلى الاضطراب في المعاملات، ويخل بالعدالة الاجتماعية بين طرفي التعاقد من خلال الإجحاف بأحدهما، فضلا عن أن إعادة توزيع الثروة والدخل تؤثر على عملية خلق الثروة ذاتها في الاقتصاد القومي، وسنشير إلى بعض آثار هذه التقلبات في البند الخامس.

3- النقود كمستودع للقيم أو أداة لاختزان القيم: A Store of Value

وأخيرا رأينا بالنسبة لصعوبات المقايضة أن الإنسان وقد فطر على

الاحتياط للمستقبل لا يستطيع تأجيل الاستهلاك إلا من خلال الاحتفاظ بجزء من الإنتاج المادي على شكل مخزون سلعي طالما لا توجد نقود. ومن البديهي أن نقرر أن من السلع ما هو قابل للتلف، ومنها ما يكبد نفقات تخزين مرتفعة، إلى غير ذلك من المخاطر، الأمر الذي تظهر معه فائدة النقود كأداة لاختزان القيم. أي كأداة لاختزان القوة الشرائية لاستخدامها عند الحاجة في المستقبل.

والواقع أنه ما إن تستخدم النقود كوسيط في التبادل، وكوحدة للتحاسب، حتى تستخدم في نفس الوقت كمستوح للقيم، ذلك أن الحائز للنقود هو في الحقيقة حائز على أصل Asset من الأصول المالية، وان كانت تتميز عن غيرها من الأصول المالية الأخرى بأنها كاملة السيولة. Perfectly Liquid، بمعنى انه يمكن التصرف فيها في أي وقت كان لشراء أي سلعة أو خدمة أو تسوية التزام معين. فإذا احتفظ أي شخص بثروته في شكل نقدي، فانه يحقق ميزة السيولة الكاملة، أما إذا احتفظ بها في شكل أصل من الأصول الأخرى المالية أو الحقيقية، كالأوراق المالية أو السلع المختلفة وخاصة المتكررة الاستعمال، فانه إذا ظهرت حاجته إلى النقود، فعليه أن يعمل أولا على تحويل هذه الثروة إلى نقود، وكلما كانت عملية التحويل هذه تتم بسهولة وفي زمن قصير ودون تحمل مخاطر معينة تؤثر على قيمة الأصل، كلما كان هذا الأصل في مرتبة النقود من ناحية تمتعها بالسيولة الكاملة، ولا يتحقق ذلك عادة إلا بالنسبة للنقود كأصل من الأصول الرأسمالية.

وإذا كانت النقود كأصل تفضل الأصول الأخرى من هذه الناحية فان الأصول الأخرى قد تفضل النقود كمستودع للثروة، إذ قد يترتب على حيازتها اكتساب دخل جديد في صورة ربح أو فائدة، كما أن قيمتها قد ترتفع خاصة في ظل الاتجاهات التضخمية للأثمان. وهذه الميزة يفاضل الأفراد بينها وبين ميزة السيولة الكاملة أو القبول العام الذي تتمتع به النقود.

هذا وتستند الوظائف التي تقوم بها النقود إلى القبول العام General Acceptability الذي تتمتع به، فالنقود تقبل في التعامل لاعتقاد الأفراد أنها تتمتع لدى كل فرد آخر بهذا القبول العام، ولاعتقاده في استمرارها بالتمتع بالقبول العام.

خامسا: تغير قيمة النقود في علاقته بالتضخم:

لا تطلب النقود لذاتها، وإنما تطلب لأن قيمتها كقوة شرائية تتمثل فيما يمكن أن تشتريه من سلع وخدمات، ومعنى ذلك أن قيمة النقود تقوّم بوحدات من السلع والخدمات المختلفة، أي تتحدد بثمن هذه السلع والخدمات، فإذا ارتفع ثمن هذه السلع بنسبة معينة، قيل أن المستوى العام للأسعار ارتفع بنفس النسبة والعكس صحيح.

ولأن الارتفاع في أثمان بعض السلع قد يقابله انخفاض أوثبات في بعضها الآخر، فانه يتم اللجوء إلى ما يعرف باسم الرقم القياسي للأسعار Price Index Number لتحديد مقدار الارتفاع في الأثمان، وهو يمثل، بصفة عامة، النسبة المئوية لقيمة ظاهرة ارتفاع الأثمان في وقت معين إلى قيمتها في وقت آخر، ويعني ذلك أن الرقم القياسي للأسعار يقيس نسبة التغير التي تحدث في المستوى العام لأثمان السلع والخدمات أي التغير في القوة الشرائية للنقود.

وتعتبر ظاهرة التغير في الأثمان ظاهرة قديمة، وتوجدها التغيرات الاقتصادية التي تحدث في المجتمع، ولا ينحصر تأثيرها في دول محددة، فمثلا بلغ معدل ارتفاع الأثمان في الأرجنتين 100 , 8٪ في عام 1980 مقارنا مع 12 , 5٪ في عام 1947، وفي بريطانيا 18٪ وفي فرنسا 13 , 3٪ وفي استراليا 10 , 2٪... وهكذا... ومؤدى ذلك أن ارتفاع الأسعار أي انخفاض القوة الشرائية للنقود سيستمر في المستقبل، وسيظل مشكلة دولية.

أن التضخم الناشئ عن انخفاض في القوة الشرائية للنقود وبالتالي ارتفاع الأسعار له تأثيرات مختلفة على الدخل الحقيقي للفرد وعلى الثروة وعلى النمو الاقتصادي، فضلا عن الآثار الاجتماعية الأخرى.

فإذا حدث تغير في الأثمان بالارتفاع، فان ذلك يعنى انخفاضا في القوة الشرائية للنقود، وتصبح كمية معينة من الدخل النقدي تشترى كمية أقل من السلع والخدمات عن ذي قبل، ويضير ذلك إلى انخفاض الدخل الحقيقي لذوي الدخول الثابتة والمحدودة على وجه الخصوص.

وجدير بالذكر أن ارتفاع الأسعار يكون عادة مصحوبا بنشاط اقتصادي، وزيادة في الدخول النقدية، ولكن هذه الزيادة لا تصيب الأفراد بنسب أو مقادير واحدة، لذلك نجد أن أصحاب الدخول الثابتة والمحدودة تتزايد

أجورهم بنسبة اقل من نسبة ارتفاع الأثمان، في حين أن المنظمين والتجار تتزايد أرباحهم بنسبة اكبر من نسبة ارتفاع الأثمان، ومن ثم فان ارتفاع الأثمان يضر بأصحاب الدخول الثابتة والمحدودة ويفيد رجال الأعمال.

أما بالنسبة للثروات، فان تغيرات الأثمان تؤثر عليها كذلك، فتجعل فريقا من الأفراد أكثر ثراء، والفريق الآخر أقل ثراء، ذلك أن تغير الأثمان يغير من القيمة النقدية للأصول الحقيقية في نفس الاتجاه، ويغير من القوة الشرائية للنقود في الاتجاه العكسي.

ومن الملاحظ أن تغيرات الأثمان وان كانت لا تغير من القيمة النقدية للحقوق والالتزامات، إلا أنها تغير من قيمتها الحقيقية، فتغير من المركز الحقيقي لكل من الدائن والمدين في الاتجاه الآخر.

أما بالنسبة للتنمية الاقتصادية، فان للتضخم آثاره السلبية كذلك حيث يعجز معه جهاز التنمية عن القيام بوظيفته في توجيه الإنتاج تبعا للطلب الفعلي للمستهلكين، وقد يتوقع الأفراد ارتفاع الأسعار فيزيدون طلبهم الحالي فترتفع الأسعار من جديد، أو يتخلص الأفراد من النقود ويحلون محلها سلع استهلاك.

أما المنتجون فقد يزيدون من الإنتاج ويؤجلون البيع مما يساعد على ارتفاع الأسعار وينتهي الأمر بفقدان النقود لوظيفتها كأداة للمبادلة.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن التضخم يؤدي إلى أن تفقد النقود وظيفتها كمخزن للقيم وأداة للادخار، ونتيجة لذلك يزداد الميل للاستهلاك، ولذلك يقال إن التضخم يشجع على الادخار العيني، ومع انخفاض الادخار النقدي، فان الأمر قد يؤدي إلى الادخار السلبي أي الاستدانة من المدخرات السابق تكوينها في فترات ما قبل التضخم الحاد.

تلك هي باختصار ماهية النقود وظهور نشأتها، ووظائفها، وتغيرات قيمتها في علاقتها بالتضخم... وذلك في الفكر الاقتصادي المعاصر.

والسؤال الآن هو: إلى أي حد استطاع الإسلام والفكر الإسلامي أن يعالج هذه القضايا رغم البعد الزمني بين الفكرين..؟

ذلك هو ما سنطرحه في البحث الثاني من هذا الفصل تحت عنوان نظرة الإسلام والفكر الإسلامي إلى النقود.

المبحث الثاني:

النقود في الإسلام والفكر الإسلامي

يقول الله تعالى في قصة أهل الكهف «.. **فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا**» [2] والمقصود بالورق بسكون الراء وكسرها الفضة.

وقال جل شأنه: «**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم**» [3].

وفضلا عن ذلك، فقد جاء ذكر الذهب في القرآن الكريم في مواضع أخرى كثيرة في صورة أساور يتحلى بها من رضى الله عنهم من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لقاء ما قدموا من خير، ومن ذلك قوله تعالى: «**يحلون فيها من أساور من ذهب..**» [4].

ومن ناحية أخرى، فقد ذكر الذهب والفضة في بعض أحاديث رسول الله ﷺ في الأصناف الربوية: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل يدا بيد، والفضل ربا، فان اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد».

وفي هذا يقرر بعض الكتاب أن الله سبحانه وتعالى أقام الذهب والفضة «أثمانا بأصل الخلقة»، أي انه خلقها وجعلها أثمانا للأشياء، فلا يملك الإنسان أن يبطل ثمنية ما أقامه الله ثمنا، ولا أن يلغى حاكما نصبه الله قاضيا بيننا [5].

ونستنتج من كل ذلك أن التعامل في الدولة الإسلامية كان يتم بالذهب والفضة، أي بما يسمى بالنقدين: الدراهم والدنانير، حيث كانت الدراهم تضرب من الفضة، والدنانير من الذهب.

ولا يعنى ذلك أنه لم تكن هناك عملة غير الذهب والفضة، بل إن الناس احتاجوا إلى «إحداث أثمان دون الدراهم في القيمة تيسيرا للتعامل، فضربوا القيراط والدانق من النحاس، واصطلحوا على ثمنيتها، وجعلوا الدانق يساوي سدس الدرهم، والقيراط يساوي نصف دانق، وأطلقوا عليها لفظ الفلوس، وإذا كانت مقبولة في التعامل سميت فلوسا رائجة وإلا فهي كاسدة [6]»، وقد رأينا كيف أن مجرد القبول في التعامل من جانب الأفراد يمثل أهمية

كبرى في اكتساب الشيء صفة النقود في تطور النقود.

الذهب والفضة عند المقريزي:

سبق أن أشرنا إلى أن بعض الكتاب يرون أن الذهب والفضة تعتبر أثمانا بأصل الخلقة، أي أن الله خلقهما كذلك، أي جعلهما أثمانا للأشياء.

ومع أن قصة أهل الكهف تشير إلى أن ثمة تعاملا بالفضة، تم من جانب أحد هؤلاء الفتية الذين آمنوا بربهم للحصول على طعام لهم، إلا أنه ليس هناك ما يقطع بأن التعامل بالذهب والفضة امتد قبل ذلك إلى عهد آدم عليه السلام.

ومع ذلك، فان المقريزي [7] في كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر»، وفي مناسبة طرحه لأسباب المجاعات التي انتابت مصر فانه يقرر بالنسبة للعامل النقدي، أن النقد أمر أساسي في حياة المجتمعات، ويتخذ أساسا للتعبير عن ثمن المبيعات وقيم الأعمال.

ويبرز المقريزي هنا وظيفة النقود باعتبارها مقياسا للقيم على نحو ما سبق بيانه. ويعتقد المقريزي أن النقد المعدني من الذهب والفضة قد لازم الإنسان من قديم الزمان، وفي سائر البلدان، «فلا يعلم في خبر صحيح ولا سقيم عن أمة من الأمم ولا طائفة من طوائف البشر، أنهم اتخذوا في قديم الزمان ولا حديثه نقدا غيرهما»، وفي هذا اندفع المقريزي إلى القول بأن آدم كان أول من ضرب الدينار والدرهم، وذكر بأن المعيشة لا تصلح إلا بهما.

وقد سبق المقريزي في ذلك الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي [8] المتوفى عام 505 هجرية حيث قال: إن الله تعالى قد خلق «الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما...»، ورغم وعى الإمام الغزالي بوظيفة النقود كوسيط في المبادلة، فإنه يقرر أن الله خلق الدراهم والدنانير لحكمة أخرى«وهى التوسل بهما إلى سائر الأشياء لأنهما عزيزان في أنفسهما، ولا غرض في أعيانهما ونسبتهما إلى سائر الأموال نسبة واحدة، فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء...». [9]

ومؤدى ذلك أن الغزالي والمقريزي أخذا، كما اخذ غيرهما عنهما، بصنمية النقد، فالذهب والفضة عبارة عن قوة عظيمة، لها سلطانها على الناس، فكل شيء يشترى بالنقد، والقدرة على شراء كل شيء خاصية طبيعية من

خواص الذهب، ومن هنا أتت ضرورته للمجتمعات، ومن ثم عرفته كافة المجتمعات منذ القدم.

ولهذا، لم يفطن كلاهما إلى أن النقود في صورة الذهب والفضة أمر عارض، ولها تلازم الإنسان منذ وجوده، ومن ثم لم يضربها آدم، وإنما خلقها العقل الذي اكتشفها بعد تطور طويل، فقد باع الإنسان واشترى دون وساطة النقود باتباعه المقايضة، وذلك على نحو ما أشرنا إليه تفصيلا من قبل بالنسبة لتطور النقود في الاقتصاد المعاصر، وان كان الإمام الغزالي قد فطن إلى بعض صعوبات المقايضة.

وفضلا عن ذلك، فان الغزالي والمقريزي، لم يفطنا إلى أن للنقود وظائف أخرى باعتبارها أداة لاختزان القيم، حيث كانت هذه الوظيفة مع غيرها من الوظائف وسيلة للقضاء على صعوبات المقايضة.

ولم يفطنا كذلك إلى أن المعادن الثمينة، أي الذهب والفضة، لها تتخذ أساسا للنقد إلا بعد زمن طويل، وبعد أن اكتشف الإنسان فيهما خصائص معينة سواء من ناحية مظهرها، أو بقائها دون تحات مدة طويلة، فضلا عن تجانسها وإمكانية تجزئتها [15].

ومع ذلك، فان الغزالي كان رائدا، وله فضل السبق الإسلامي في بعض المسائل كما يلي:

١- يشير الإمام الغزالي إلى صعوبات المقايضة في معرض قوله «أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته، وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه، كمن يملك الزعفران مثلا، وهو محتاج إلى جمل يركبه، ومن يملك الجمل ربما يستغني عنه ويحتاج إلى الزعفران، فلا بد بينهما من معاوضة، ولا بد في مقدار العوض من تقدير، إذ لا يبدل صاحب الجمل جمله بكل مقدار من الزعفران، ولا مناسبة بين الزعفران والجمل، حتى يقال يعطي منه مثله في الوزن أو الصورة، وكذلك من يشتري دارا بثياب، أو عبدا بخف، أو دقيقا بحمار، فهذه الأشياء لا تناسب فيها، فلا يدري أن الجمل كم يساوي بالزعفران، فتتعذر المعاملات جدا، فافتقرت هذه الأعيان المتنافرة المتباعدة إلى متوسط بينها، يحكم بينها بحكم عدل، فيعرف من كل واحد رتبته ومنزلته..».

وإذا أمعنا النظر في فكر الإمام الغزالي، نجد أنه كان له فعلا فضل

السبق في طرح صعوبات المقايضة التي فطن إليها الفكر المعاصر بعد تطور طويل.

فهو قد عرض صعوبة تحديد نسب التبادل من خلال عدم وجود طريقة مبسطة تقاس بها قيم الأشياء لولا أن خلق الله الدراهم والدنانير، كما طرح صعوبة تجزئة السلع والخدمات على أساس أن السلع تختلف من حيث حجمها وطبيعتها، كما هو الحال بين الجمل والزعفران، ومن ثم فان بعض السلع لا تقبل التجزئة لكبر حجمها الأمر الذي شكل عقبة في سبيل إتمام التبادل.

ولا شك أن فكر الإمام الغزالي يفترض سلفا وجود رغبات بين المتبادلين للتبادل، وان كانت الصعوبة تزداد إذا تزايد عدد الأطراف وعدد السلع محل التبادل.

وإذا كان الإمام الغزالي انتهى على ضوء صعوبات المقايضة هذه، والتي كان له فعلا فضل السبق الإسلامي معها، إلى أن الله قد خلق «الدنانير والدراهم كحاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال حتى تقدر الأموال بهما». فإننا نرى، وهو على وعي بصعوبات المقايضة، أن الله خلق العقل الذي تطور وضرب هذه المعادن في صورة دراهم ودنانير لتحقيق هذه الغاية، وهو ما لم يفطن إليه من نقل عنه من الكتاب فيما بعد.

2- يقرر الإمام الغزالي أن النقود لا تطلب لذاتها، فيقول «النقد لا غرض فيه، وهو وسيلة إلى كل غرض» وفي هذا يكون الإمام الغزالي قد سبق بالقول أن النقود كقوة شرائية تتمثل فيما يمكن أن تحتكم عليه من سلع وخدمات، أي أن النقود تقوّم بوحدات من السلع والخدمات، أي تتحدد بثمن هذه السلع والخدمات، وهو بالتحديد ما انتهى إليه الفكر المعاصر بعد تطور طويل.

3- يستنبط الإمام الغزالي من تحليله، ضرورة الاستمرار في تداول الدراهم والدنانير، على أساس أن النقود هي الحاكم بين السلع، والعلامة التي تعرف بها المقادير، ومن هنا فمن كنز النقدين، «فقد ظلمهما وابطل الحكمة فيهما، وكان كمن حبس حماكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه».

4- ويرى الإمام الغزالي وجوب تثبيت قيمة النقدين حتى يتمكن الناس

من تعيير الأعيان.

5- وأخيرا فان الإمام الغزالي يستطرد في التحليل ويرى «أن كل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسيهما، إذ لا غرض في عينهما، فإذا اتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصودا على خلاف وضع الحكمة، إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم...»

ألا رحم الله الإمام الغزالي المتوفي عام 505 هجرية على روعة ما انتهى إليه في هذا المجال وغيره، فهل يفطن الاقتصاديون المعاصرون إلى مثل ما كتب الغزالي والمقريزي... وما أكثره!

وفي عودة إلى بعض ما كتب المقريزي، فإننا نجد أن أهم ما توصل إليه المقريزي يتمثل في طرح اثر قيمة النقود على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وهو ما سبق أن أشرنا إليه تحت عنوان تغير قيمة النقود في علاقته بالتضخم واثر ذلك اقتصاديا واجتماعيا.

اثر تغير قيمة النقود عند المقريزي:

يشير المقريزي، في إطار وصف المجاعات [11] التي تعرضت لها مصر، إلى موقف يتميز بنقص إنتاج السلع وارتفاع أثمانها، ويرجع ذلك في نظر المقريزي إلى أسباب يمكن الإشارة إليها فيما يلي: [12]

أ- أسباب طبيعية: «كقصور جري النيل في مصر وعدم نزول المطر بالشام والعراق والحجاز وغيره، أو آفة تصيب الغلال من سمائم تحرقها، أو رياح تهيفها، او جراد يأكلها، وما شابه ذلك...».

ب- أسباب اجتماعية: وتتمثل أساسا في فساد الإدارة فسادا يحدث أثره على الإنتاج، «فولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية تتم بالرشوة كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يؤهله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الأعمال...».

وقد ترتب على ذلك أن أصيب أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم ومن ثم«اختلفت أحوالهم، وتمزقوا كل ممزق، ولجوا عن أوطانها، فقلت

مجابي البلاد ومتحصلها، لقلة ما يزرع بها، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاة عليهم، وعلى من بقي منهم.... وظهر بعض الخلل لأكله في أحوال عامة الناس لأمرين: أحدهما البقية التي كانت بأيدي الناس فاحتملوا الغلاء لأجلها...»

ج- أسباب اقتصادية: ويمكن طرحها فيما يلي:

1- زيادة الريع العقاري في الزراعة أو ما يسميه المقريزي «أجرة الزراعي حيث نقص حجمه وتقلبت أثمانه» ذلك «أن قوما ترقوا في خدم الأمراء.... ولا وسيلة اقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في اقطاعات الأمراء، واحضروا مستأجريها من الفلاحين، وزادوا في مقادير الأجر، فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء، فاتخذوا ذلك يدا يمنون بها إليهم... فجعلوا الزيادة دينهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحوا من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث.... وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره وعظمت نكاية الولاة والعمال واشتدت وطأتهم ا على أهل الفلح...».

2- زيادة كمية النقود المطروحة للتداول، فعندما شكا المجتمع المصري في مجاعاته الأخيرة ارتفاع الأسعار، وغلاء المبيعات من سلع وخدمات، ومن ثم نجمت المجاعات الاقتصادية العنيفة، والهزات الاجتماعية الكبيرة، فان ذلك كله لما يكن سببه الأساسي ارتفاع الأثمان، بل كان نتيجة لسبب آخر، في نظر المقريزى، هو كثرة النقد المتداول، ورواج الفلوس النحاسية خاصة، وفي هذا يقرر المقريزى أنه ليس بالناس غلاء، «إنما نزل بهذا سوء التدبير من الحكام»، نتيجة استثمار العباد، وتلاعبهما بنقدهم، وضربهم النقود «الفلوس» بكثرة إلى درجة أصبحت هي النقد الرائج في التعامل.

إن المقريزى لم ينكر عامل الندرة، وقلة المعروض من السلع والخدمات، فعندما تنقص كمية ناتج معين لسبب ما ترتفع أثمانه، ولكن هذا لا يكفي في فكر المقريزى لحدوث المجاعات المدمرة التي نكبت بها مصر، ومن ثم فان الارتفاع في أثمان السلع والخدمات، ليس دائما ناتجا عن نقص في المعروض منها، وإنما قد يتحقق رغم وفرة هذه السلع بسبب زيادة كمية النقود المطروحة للتداول أو التلاعب بكمية المعدن التي تحتويها هذه النقود، أو استبدال معدن رخيص يعطى قيمة اسمية تزيد عن قيمته التجارية، كما كان شأن الفلوس، بالمعدن الثمين.

كما يقرر المقريزى أن بعض الحكام اشتطوا في ضرب الفلوس حتى توالى انهيارها، خاصة إنها كانت تحمل قيمة اسمية تزيد كثيرا عن قيمتها التجارية، أي كسلعة وليس كعملة، وقد أدى ذلك إلى تضخم نقدي، أحدث أثره في ارتفاع أثمان السلع والخدمات، وانخفاض في القوة الشرائية للنقود.

كما أشار المقريزى إلى أنه «كثرت الفلوس بأيدي الناس كثرة بالغة، وراجت رواجا صارت من أجله هي النقد الغالب في البلد. وقلت الدراهم لسببين: أحدهما عدم ضربها البتة، والثاني سبك ما بأيدي الناس منها لاتخاذه حليا..».

أثر التضخم على الفئات الاجتماعية المختلفة عند المقريزى:

يجمل المقريزى هذا الأثر ابتداء حينما يشير إلى أن المستفيد الأول من التضخم هو الدولة، إذ كلما هبطت قيمة النقود كقوة شرائية، انخفضت قيمة الوفاء بديونها (ثمن المشتريات والرواتب...)، وكثرت إيراداتها من الضرائب بسبب زيادة القيمة الاسمية لهذه الإيرادات، وان كانت الزيادة الأخيرة ليست في صالح الدولة بصورة مطلقة، وهو ما فطن إليه أيضا المقريزى، على نحو ما سنشير إليه فيما بعد تفصيلا.

ويرى المقريزى كذلك أن التجار والصناع يستفيدون من التضخم لجمعهم أرباحا كبيرة مع ارتفاع الأسعار، ولتحويلهم هذه القيم النقدية إلى سلع عينية (ادخار عيني) لتقيهم شر هبوط النقد السريع.

على أنه بعد هذا الإجمال في أثر التضخم عند المقريزى فانه عندما درس أثر هذا التضخم على الأشخاص، قسم المجتمع إلى فئات سبعة يختلف هذا الأثر بالنسبة لكل منها.

فبالنسبة للدولة، فان إيراداتها تزداد لزيادة خراج الأرض وغير ذلك من الإيرادات، ومع ذلك فإن المقريزى يرى أن هذه الزيادة تبقى صورية، ذلك أنه إذا قيس ما يتحصل بالذهب وجدنا أن الأموال على كثرتها، دون الأموال السابقة لانخفاض قوتها الشرائية وزيادة كميتها زيادة ظاهرية.

وبالنسبة للفئة الاجتماعية الثانية، فإنها تتمثل في «مياسير التجار وأولى النعمة والترف»، فهم قد استفادوا من ارتفاع الأسعار، وان كان يرى أن استفادتهم كانت صورية.

ومع ذلك فان هذا الذي ذهب إليه المقريزى يتجاهل المخزون السابق

لدى هؤلاء التجار حيث كان بثمن أقل، ومن ثم يحققون أرباحا كبيرة من خلال هذا المخزون.

أما بالنسبة للفئة الإجماعية الثالثة، فهم متوسطو الحال من التجار، وأصحاب المعايش، وهم الذين يسميهم المقريزى بالسوقة، ويرى أنهم يعيشون مما يتحصل لهم من الربح، «فان أحدهم لا يقنع من الفوائد إلا بالكثير جدا، وهو يعيد ساعات من يومه ينفق ما اكتسبه فيما لا بد له منه من الكلف، وحسبه ألا يستدين لبقية حاجته.»

والواقع أن هذا الذي ذهب إليه المقريزى قد يكون صحيحا إذ أن بعض أفراد هذه الفئة أكثر تأثرا بالتضخم ومن ثم سيضطرون إلى الاستدانة فعلا، لأنه بسبب رقة حالهم وارتفاع أسعار السلع وانخفاض القوة الشرائية، سيعيدون توزيع دخولهم المحدودة على السلع، ولن يستطيعوا الاستغناء عن السلع الضرورية، ومن ثم فلتغطيتها لا بد لهم من الاستدانة، وهؤلاء هم أصحاب الدخول الثابتة والمحدودة الذين يتأثرون أكثر من غيرهم بانخفاض القوة الشرائية للنقود نتيجة ارتفاع الأسعار بسبب التضخم.

وفيما يتعلق بالفئة الاجتماعية الرابعة فانهم، في نظر المقريزى، أصحاب الفلاحة والحرث، الذين «هلك معظمهم من شدة السنين، وتوالي المحن بقلة ري الأرض». ومع ذلك، فان فيهم من أثرى، وهم الذين ارتوت أراضيهم فنالوا من زراعتها أموالا جزيلة، ومنهم من «عظمت ثروته، وفخمت نعمته».

وهنا لم يوضح المقريزى أسباب ذلك، خصوصا بالنسبة لمن عظمت ثروتهم، في ظل الاتجاه العام لارتفاع الأسعار وانخفاض القوة الشرائية للنقود، إلا إذا كان يقصد هؤلاء الذين يملكون أراضي واسعة، ويستخدمون فيها بكثافة عنصر العمل الأجير، مستفيدين من حصاد ما سينتجون يخا وقت عزفيه هذا الناتج.

أما بالنسبة للفئة الاجتماعية الخامسة، فهم عند المقريزى، الفقهاء وطلاب العلم، وصغار الموظفين، والكثير من أجناد الحلقة، ومن يعيش من الأعطيات السلطانية، ويرى أنه «قد ساءت حالهم، وعظم بؤسهم، واشتدت مسغبتهم فهم بين ميت أو مشتهي الموت، لسوء ما حل بهم»، بسبب انخفاض القوة الشرائية للنقود وارتفاع أثمان السلع والخدمات ارتفاعا لا يتناسب مع دخل هؤلاء الثابت أو المحدود.

ويشير المقريزى إلى الفئة الاجتماعية السادسة التي يحصرها في «أرباب المهن والأجراء والحمالين والخدم والحاكة والبناة والفعلة ونحوهم..».

وفي إيجاز شديد يقرر المقريزى أن «أجورهم تضاعفت تضاعفا كثيرا وان كان لم يبق منهم إلا القليل لموت أكثرهم.»

وتجدر الإشارة إلى أن زيادة أجور هؤلاء بهذه الصورة تعتبر من عوامل التضخم أيضا، حيث تزداد نفقات الإنتاج، فتزداد أثمان السلع والخدمات خاصة في ظل النمط الاستهلاكي الطائش عادة لهذه الفئة الاجتماعية.

أما الفئة الاجتماعية السابعة والأخيرة، فهي عند المقريزى أهل الخصاصة والمسكنة ومعظمهم يموتون جوعا وبردا.

ولم ينس المقريزى أن يطرح العلاج لهذه الظاهرة في الفصل قبل الأخير من كتابه تحت عنوان «فصل فيما يزيل عن العباد هذا الداء ويقوم لمرض الزمان مقام الدواء».

ومع أن المقريزى يرى الاقتصار في التعامل على الذهب والفضة علاجا لهذا التضخم وآثاره المختلفة، فانه قد حاول العلاج حيث لم يترك المشكلة دون أن يكون واردا في خاطره وسائل العلاج..

ويكفي في ذلك كله أن المقريزى كان أول كاتب عربي عرض لأثر تغير قيمة النقود على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم كان أول من أرجع بعض أسباب المجاعات الاقتصادية إلى النقود.

ورغم أن الفساد الإداري، وانتشار الرشوة في السوق السوداء، في محاولة لتصحيح العلاقات غير الصحيحة التي تتم في إطار التوزيع غير العادل للدخل بين هذه الفئات الاجتماعية المختلفة، كان يمكن أن يكون نتيجة طبيعية للتضخم الذي يتمثل في ارتفاع الأثمان بصورة مطردة وانخفاض القوة الشرائية للنقود، فإن المقريزى وضع الفساد الإداري كأحد أسباب المجاعة، ومع ذلك فان ما ذهب إليه صحيح من ناحية أن القرار السياسي هو الذي يساهم في ازدياد حدة أو انحسار المجاعة، كقيم استعمال تشبع حاجات المجتمع المختلفة.

وهكذا يتبين لنا أن المقريزى كان، في الغالب، أول كاتب عربي لاحظ أثر تغير قيمة النقود على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وأرجع بعض أسباب المجاعات إلى عوامل نقدية.

ورغم ما قد يوجه إلى المقريزى من نقد في طرحه لهذه القضايا الهامة، فإنه يعتبر رائدا في المساهمة في وضع أسس النظرية الكمية في النقود التي قدمها ايرفنج فيشر Irving Fisher عام 1911 في صورة المعادلة التالية:

م ث= ن س+ نَ سَ

حيث م ترمز إلى حجم المعاملات، ث متوسط الثمن في المعاملات، ن كمية النقود المعدنية والورقية، س لسرعة تداول هذه النقود، ن لنقود الودائع، س لسرعة تداول هذه النقود.

وبالإضافة إلى ذلك، فان المقريزى حينما أشار إلى أنه «كثرت الفلوس بأيدي الناس كثرة بالغة وراجت رواجا صارت من أجله هي النقد الغالب في البلد»، حينما أشار إلى ذلك، فإنما كان يعني اختفاء النقود الفضية تاركة المجال للنقود النحاسية تتداول أثناء فترة المجاعة بسبب ارتفاع ثمن الفضة كمعدن عن قدرتها الشرائية كعملة نقدية نتيجة لارتفاع الأثمان عموما.

ومؤدى ذلك أن النقود الرديئة تطرد العملة الجيدة، وهكذا يضيف المقريزى كرائد للنظرية الكمية في النقود، إضافة هامة أخرى تتمثل فيما سمي فيما بعد بقانون جريشام، رغم البعد الزمني الكبير بين المقريزى وغيره من المفكرين في الفكر الاقتصادي المعاصر.

ونشير بعد ذلك إلى أمثلة أخرى عن النقود في الفكر الإسلامي.

أمثلة أخرى للفكر الإسلامي عن النقود:

لم يقتصر الفكر الإسلامي عن النقود على فكر الإمام الغزالي والمقريزى بل تناولها كتاب مسلمون آخرون ومن زوايا مختلفة، وسنعرض جانبا من أفكارهم باختصار فيما يلي [13]:

أولا: عبد الرحمن بن خلدون (1332-1406م):

يقول ابن خلدون في مقدمته «فصل» في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما، وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية:

«ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول [14] وهما الذخيرة [15] والقنية [16] لأصل العالم في الغالب وان اقتنى سواهما في بعض الأحيان، فإنما هو لبعض تحصيلهما [17] بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق [18] التي هما عنها بمعزل [19] فهما أصل

المكاسب والقنية والذخيرة[20].»

ثانيا: الإمام الحنبلي ابن قيم الجوزية (691-751هـ/ 1292-1350م):

يتحدث الإمام ابن قيم الجوزية عن النقود بصدد حديثه عن الربا، ويقول في كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» جـ 2 صفحة (154-164):

«وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع، كما صرح به في حديث أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبي ﷺ: «لا تبيعوا الدرهم بدرهمين، فإني أخاف عليكم الرما» والرما هو الربا، فمنعهم من ربا الفضل لما يخافه عليهم من ربا النسيئة، وذلك انهم إذا باعوا درهما بدرهمين ولا يفعل هذا إلا للتفاوت الذي بين النوعين، أما في الجودة وأما في «السكة» وأما في الثقل والخفة وغير ذلك... تدرجوا بالربح المعجل فيها إلى الربح المؤخر وهو عين ربا النسيئة».

« ... الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والثمن هو المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدودا مضبوطا لا يرتفع ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى الثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس ويقع الخلف (الفساد)، ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح، فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمنا واحدا لا يزاد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس».

ولأن موضوع الربا شديد الصلة بالنقود والتعامل عليها في المصارف ولدى الصيارفة والصاغة، فان محاولة الاقتصار على فكر ابن القيم في النقود فقط تفضى إلى الغموض في طرح آرائه، ومن ثم فان دراسة النقود عند ابن القيم يحتاج إلى بحث مستقل، وهو ما يخرج عن إطار هذه الدراسة.

ثالثا: الفقيه الحنفي ابن عابدين (1198-1252هـ):

ومن مؤلفات ابن عابدين رسائل عديدة ناهزت الثلاثين، منها رسالة بعنوان «تنبيه الرقود على مسائل النقود» وتقع في حوالي 14 صفحة لخص فيها رسالة شيخه محمد بن عبد الله الغزي التمرتاشي المسماة:، «بذل

المجهود في مسألة تغير النقود»، ويقول ابن عابدين في رسالته: هذه رسالة سميتها «تنبيه الرقود على مسائل النقود» من رخص وغلا وكساد وانقطاع جمعت فيها ما وقفت عليه من كلام أئمتنا ذوي الارتقاء والارتفاع....

تلك بعض النماذج الأخرى للفكر الإسلامي عن النقود، وهي وغيرها تمثل تطورا فكريا سباقا عن اكثر من جانب من الظاهرة النقدية، وذلك رغم التحفظات التي يمكن إبداؤها في هذا الشأن.

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هو: ألا تستحق هذه النماذج وغيرها من الفروع المختلفة للاقتصاد الإسلامي أن تدرس دراسة عصرية بهدف التأصيل النظري وتكوين نظرية اقتصادية إسلامية متميزة من جانب المنشغلين بهذا الفرع من العلوم الاجتماعية؟

ونشير بعد ذلك إلى دور الزكاة في علاج الفقر، وذلك في الفصل الثامن من هذه الدراسة.

الهوامش

(1) ا نظر: . W.Arther, Lewis, The Theory Of Economic-. 75. Growth Fifth Impression 1965 p
.Raymond P. Kent, Money and Banking, Fifth Edition P-

(2) سورة الكهف، الآية 19

(3) سورة التوبة، من الآية 34

(4) سورة الكهف، من الآية 31

(5) أنظر محمد سلامة جبر، أحكام النقود في الشريعة الإسلامية، شركة الشعاع للنشر، الكويت 1981 صفحة 11 , 20

(6) انظر: محمد سلامة جبر، المرجع السابق، صفحة 11

(7) هو تقي الدين احمد بن علي المقريزي، ولد في أسرة نزحت إلى القاهرة عام 1364 م (766 هـ)، وتوفي عام 1445 م (845 هـ)، فهو ذا عاش 79 عاما، وله مؤلفات كثيرة منها موسوعية كبيرة مثل: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأثر، وكتب صغيرة، وجميعها تهتم أساسا بالتاريخ وان كانت الكتب الصغيرة تهتم كذلك ببعض النواحي الاجتماعية والاقتصادية، ومنها كتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر»، وقد اعتمدنا في ذلك على نسخة إصدار دار ابن الوليد (بدون تاريخ) وقد قدم لها الدكتور بدر الدين السباعي.

(8) انظر: الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت الجزء الرابع، صفحة 91. والإمام الغزالي هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، من اكبر مفكري الإسلام ولعله أقربهم إلى الابتكار، كان فقيها متكلما صوفيا، وهو بطل من أبطال الإسلام الخالدين الدين ناضلوا عنه، ولذلك يسمى حجة الإسلام، فقد رد على كثير من المخالفين، وخاصة في كتابه «تهافت الفلاسفة».

(9) راجع ترجمة أبو الفتوح الغزالي، أخي الإمام الغزالي، و الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان صفحة 49، طبعة القاهرة 1299 هجرية.

(10) انظر في ذلك التقديم القيم لكتاب المقريزي للدكتور بدر الدين السباعي.

(11) تعني المجاعة عدم كفاية المنتجات كقيم استعمال، هي بذلك تتساوى مع الأزمة في مجتمع سابق على الرأسمالية، أما الأزمة في مجتمع رأسمالي فينتج عن قصور و تصريف المنتجات كسلع لها قيمة مبادلة وذلك نتيجة لقصور نسبي في القوة الشرائية أي في النقود، وينعكس ذلك في تكدست السلع بالسواق، وانخفاض الأثمان والأرباح والأجور وتعطل جزء من القوة العاملة والطاقة الإنتاجية المادية للمجتمع. وإذا كانت هذه الخصائص-للأزمة في مجتمع رأسمالي باقية حتى الآن، فانه تتميز الآن بارتفاع إثمان السلع والخدمات رغم تعطل جانب من هذه الطاقات الإنتاجية وتكدس السلع المختلفة كقيم مبادلة.

(12) انظر: المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، المرجع السابق، صفحة 41 وما لعدها.

(13) انظر في تفصيل ذلك: دكتور رفيق المصري، الإسلام والنقود، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، المملكة العربية السعودية، 1401 هـ 1981م

(14) أي النقود كمقياس للقيم.

(15) أي النقود كأداة لاختزان القيم.

(16) أي النقود كوسيط في التبادل.

(17) أي النقو كأصل كامل للسيولة.

(18) أي تغيير أسعارها.

(19) أي يتميزان بثبات قوتهما الشرائية.

(20) أي أثمان السلع والخدمات، وكوسائل للتبادل، وكأداة لاختزان القيم.

8 الزكاة وعلاج الفقر في الإسلام

سبق أن أشرنا إلى التوزيع الوظيفي والتوزيع الشخصي في إطار توزيع الدخل في الإسلام، ووقفنا على أن التوزيع الشخصي يعني بدراسة أنصبة أفراد وفئات المجتمع المختلفة من الدخل القومي، والعوامل التي تؤدي إلى تفاوت الأنصبة بين هذه الدخول، وأسلوب إعادة توزيعها لتقريب البعد الاقتصادي والاجتماعي بين الأفراد، والتخفيف من حدة الفقر الذي يعيشه بعضهم.

كما أشرنا إلى المبادئ العامة التي تحكم هذا النوع من التوزيع في الإسلام، وأرجأنا الحديث عن أسلوب إعادة توزيع الدخل في الإسلام كعلاج لهذا التفاوت من خلال الزكاة إلى هذا الفصل.

والواقع أن الإسلام قد زود الثروة في المجتمع الإسلامي بأسس تحقيق العدالة، حرصا على التكافل الاجتماعي، وذلك لكي تبقى الحياة الاقتصادية والاجتماعية قادرة على الاحتفاظ بقوة دفعها، ومن هنا أعطى الإسلام للدولة وسائل عديدة لتحقيق توزيع اعدل للدخل والثروة، وتنقسم هذه الوسائل إلى:

أ-وسائل ضمنية، أي يتضمنها النظام الإسلامي، ومن ابرز هذه الوسائل: الزكاة، نظام الميراث، الإنفاق

بأنواعه الكفارات، والأوقاف.

ب-وسائل تخضع للقرار السياسي وتقدر حسب حاجة المجتمع وتشمل: فرض الضرائب وتطبيق نظام الضمان الاجتماعي وتحديد الملكية الزراعية والعقارية وغيرها.

وتجدر الإشارة في هذا الخصوص إلى أن الإسلام جاء بمنهج كامل للحياة، فهو يهتم بالجانب المادي كما يهتم بالجانب الروحي، بل إن العقيدة الصالحة، كما رأينا من قبل، لا تنمو وتزدهر إلا مع حياة اقتصادية طيبة، ومن هنا فان الغنى المادي دافع للسمو الروحي، حيث يقترن الحافز العبادي بالحافز الاقتصادي، وفي هذا يقول الله تعالى: «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض أن الله لا يحب المفسدين [1]».

كما يقول رسول الله ﷺ: «من أحيا أرضا ميتة، فله منها أجر».

أي أجر أعمال الطاعة بخلاف الأجر الاقتصادي الذي هو ثمرة إحياء هذه الأرض.

مقتضيات المنهج الإسلامي:

ومن مقتضيات المنهج الإسلامي للحياة انه يقوم على العدل والمحبة والتعاون. والعدل ركن من أركان المجتمع الأساسية، وهو ذو تأثير كبير على الأركان الأخرى.

والعدل في جميع مجالات الحياة فهو امتداد للعدل الكوني، مما يتعين معه أن يكون الإنسان عادلا في سلوكه، منسجما مع الكون، وإلا كان غريبا وشاذا.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**والسماء رفعها ووضع الميزان، إلا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان** [2]».

مشكلة الفقر في الإسلام:

عرض الإسلام لمشكلة الفقر قبل أن تتطور هذه المشكلة لتصبح الشغل الشاغل للدولة المتخلفة عموما، ومن هنا اعتبر الإسلام المال زينة الحياة الدنيا، فقال تعالى: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات

خير عند ربك ثوابا وخير أملا» [3].

هذا وينظر الإسلام للفقر على انه خطر على العقيدة، وخطر على الأخلاق، وخطر على سلامة التفكير، وخطر على الأسرة وعلى المجتمع [4]، وفضلا عن ذلك فانه يعتبر بلاء يستعاذ بالله من شره. فعن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ كان يتعوذ: «اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار، ومن عذاب النار، وأعوذ بك من فتنة الغنى، وأعوذ بك من فتنة الفقر» رواه البخاري.

وقد قرن رسول الله ﷺ الفقر في تعوذه بالكفر، وهو شر ما يستعاذ به، دلالة على خطره. فعن أبي بكر موفوعا «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر، اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، لا اله إلا أنت» رواه أبو داوود.

فالفقر قد يجر إلى الكفر، لأنه قد يحمل على حسد الأغنياء، والحسد. يأكل الحسنات، وقد يدفع إلى التذلل لهم وعدم الرضا بالقضاء، والسخط على كل شيء، ومن هنا فان الفقر إن لم يكن كفرا، فهو جارّ إليه.

هدف الإسلام من محاربة الفقر:

يستهدف الإسلام من محاربة الفقر، تحرير الإنسان من براثنه، بحيث يتهيأ له مستوى من المعيشة يليق بكرامة الإنسان وهو الذي كرمه الله.

وإذا ضمن الإنسان الحياة الطيبة، وشعر بنعمة الله، أقبل على عبادة الله في خشوع وإحسان، ومن ثم لا ينشغل بطلب الرغيف، ولا يبتعد عن معرفة الله وحسن الصلة به.

ومن هنا فرض الله الزكاة، وجعلها ركنا من أركان الإسلام، تؤخذ من الأغنياء لترد على الفقراء، وبهذا يستطيع الفقير أن يشارك في الحياة ويقوم بواجبه في طاعة الله، كعضو حي في المجتمع وليس كما مهملا.

أن شعور الفقير بذلك يعتبر في حد ذاته ثروة كبيرة وموردا بشريا يساهم في تقدم مجتمعه، وأمته الإسلامية.

وإذا كان القرآن الكريم قد نص-على سبيل الحصر-على مصارف الزكاة، في قوله تعالى: «**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم** [5]» فان هذه الآية الكريمة قد حصرت مصارف الزكاة،

ولكنها لم تحدد مواصفات وشروط كل مصرف، وتركت ذلك للفقه ليواكب استخدام حصيلة الزكاة وتطور المجتمع وظروفه.

وفي تخصيص جزء من حصيلة الزكاة للفقراء والمساكين، استهدفت الآية أن تجعل من الزكاة أداة لتحقيق مجتمع إسلامي متضامن ومتعاون بين الفقراء والأغنياء.

ولعل ذلك يؤدي بنا إلى ضرورة تحديد مفهوم الفقر في الإسلام.

مفهوم الفقر في الإسلام:

ا- الفقر النسبي:

للفقر مفهوم نسبي، فالشيء الأقل يعد فقيرا بالنسبة للأكثر، وفي هذا يعكس الفقر التفاوت في الدخول، والتفاوت في حد ذاته يعترف الإسلام به كسنة كونية، إذ يرجع لاختلاف قدرات الأفراد، ومقدار ما يبذلونه من جهد وعمل صالح.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون** [6]».

ويقول كذلك: «**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم** [7]».

وعلى هذا الأساس يعترف الإسلام بالتفاوت بين الأفراد في أرزاقهم وفي نمط حياتهم أو معيشتهم، وذلك نتيجة طبيعية لاختلافهم في مقدار ما يبذلون من جهد وعمل.

ومما يجدر ذكره في ذلك أن الهدف من هذا التفاوت هو التسخير والابتلاء. والتسخير هنا تسخير عمل ونظام، وليس تسخير قهر وإذلال على حد تعبير الماوردي [8]، فلكل فرد مواهب وقدرات تختلف في كمها وكيفها عما لدى الأفراد الآخرين، وكل إنسان مميز في صفة ما، ويمتاز عليه آخر في صفة أخرى، ومن ثم فان كل فرد مسخر للآخر في الصفة التي امتاز بها، فالعالم يعود على الجاهل بعلمه، والغني يعود على الفقير بماله، والفقير يعود على الغني بجهده وعرقه.

وعلى ذلك، فان لفظ سخريا لا يعني العمل المسخر الذي لا أجر له، لأن

الإسلام لا يعترف بالسخرة، وإنما يعترف بالتعاون على أساس أن الجميع يحتاج بعضهم إلى بعض.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله اتقاكم**»[9].

ومن ذلك نصل إلى أن الإسلام يقضي على إجحاف النظام الطبقي وعلى التناقض الذي يمكن أن يتحقق بين الفئات والطبقات الاجتماعية المختلفة التي تسود المجتمع، على أساس الاعتراف بالتفاوت من اجل التعاون، ومحاربة التناقضات التي يولدها النظام الطبقي.

2- الفقر المطلق:

وكما أن للفقر مفهوما نسبيا، فان له مفهوما مطلقا، بمعنى عدم تمكن الفرد من إشباع حاجاته، ويعني الفقر في هذا الشأن عدم إمكان الفرد تحقيق حد الكفاية.

وهنا نستطيع التساؤل عن نوعية الحاجات غير المشبعة هل هي الحاجات الضرورية والأساسية التي تحفظ للإنسان مجرد حياته في الدنيا وهو ما يطلق عليه: حد الكفاف؟ أم هي الحاجات المعتادة التي تضمن للإنسان العيش المناسب في ظل الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة، وهو ما يطلق عليه: حد الكفاية؟

أبعاد مفهوم حدث الكفات والكفاية:

لا تقتصر حاجات الإنسان في الإسلام على الطعام والشراب واللباس والمسكن، وهي التي تمثل الحاجات الأساسية Basic Needs أو حد الكفاف، بل تتعداها إلى ما تستقيم به حياته، ويصلح به أمره، ويجعله يعيش في مستوى المعيشة السائد، أي حد الكفاية، فلكل فرد في المجتمع الإسلامي حاجات ضرورية تختلف باختلاف الزمان والمكان، فإذا لم تسعفه ظروفه الخاصة مثل المرض أو الشيخوخة أو التعطل عن العمل.. عن تحقيق المستوى المعيشي المناسب، فان بيت مال المسلمين أي خزانة الدولة تتكفل بذلك أيا كانت جنسية أو ديانة هذا الفرد.

وفي ذلك يقول الله تعالى: «**إنما الصدقات للفقراء والمساكين..**» دون تحديد لديانة أو جنسية هؤلاء الفقراء أو المساكين.

ويقول رسول الله ﷺ فيما رواه الشيخان البخاري ومسلم: «من ترك دينا أو ضياعا (أي أولادا ضائعين لا مال لهم) فاليّ وعلي» أي أن من ترك ذرية ضعيفة فليأتني بصفتي الدولة، فأنا المسئول عنه والكفيل به.

وتجدر الإشارة إلى أن حد الكفاية يختلف باختلاف ظروف المجتمعات من ناحية الزمان والمكان، بل انه يختلف في ذات المجتمع-من فترة إلى أخرى. ويعتبر حد الكفاية بمثابة الحد الأدنى الذي تكفله الدولة للمواطن، ومن ثم فهو بمنزلة الضمان الاجتماعي لمن عجز عن أن يوفر لنفسه-بسبب خارج عن إرادته، المستوى المعيشي المناسب.

ولا يقتصر الأمر على وجوب قيام الدولة بتوفير حد الكفاية، بل إن ذلك يعتبر في نظر الإسلام من أسس الدين، وفي هذا يقول الله تعالى: «**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة**[10]».

كما يقول تعالى: «**أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين** [11]».

ومن محصلة ذلك يتضح لنا أن توفير حد الكفاية مطلب ضروري، وتعتبر الدولة مسئولة عن ذلك سواء انفردت هي بعبء التمويل، أو اشتركت مع القادرين من أبناء المجتمع في ذلك.

وقد لخص عمر بن الخطاب ذلك بقوله: «ما من أحد إلا وله في هذا المال حق، الرجل وحاجته، والرجل وبلاؤه (أي عمله)..»ثم في قوله: «إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض فإذا عجزنا آسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف [12]»

كيف ينشأ الفقر؟

ينظر الإسلام للموارد الاقتصادية نظرة شاملة في مواجهة البشر ككل، وفي هذا تكون الموارد كافية لإشباع حاجة الإنسان. والدليل على ذلك قوله تعالى: «**الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار.**

وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار» [13].

وعلى هذا الأساس فان أي قصور في استغلال الموارد يعتبر سببا رئيسيا في خلق مشكلة الفقر، كما أن سوء توزيع الدخل وعدم الإنفاق في سبيل الله يعتبر سببا ثانيا في خلق تلك المشكلة. وقد عبر الله سبحانه وتعالى عن ذلك بقوله: «**وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن انتم إلا في ضلال مبين**»[14].

ومؤدى ذلك أن سلوك الإنسان ذاته وفساد نظامه الاقتصادي، سواء من ناحية ضعف الإنتاج أو سوء التوزيع أو هما معا، هو السبب الذي يكمن خلف مشكلة الفقر.

وقد عالج الإسلام هذا الموقف من ناحيتين:

الأولى: من ناحية الإنتاج فدعا إلى التنمية الاقتصادية واعتبر تعمير الأرض من افضل ضروب العبادة، بل إن الإنتاج النافع واجب لا يكمل الواجب الديني إلا به، بشرط أن يكون هذا الناتج منسجما مع دائرة الحلال، وهو ما يسد منافذ الشهوات والسلوكيات الضارة التي تستنفد جانبا من الموارد. وتعتبر التنمية الاقتصادية في هذا فرضا على الفرد والدولة، ولهذا يأمرنا الله تعالى بالمشي في مناكب الأرض والانتشار فيها، أي ممارسة كافة العمليات الإنتاجية والحرفية، كما في قوله تعالى: «**هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور**» [15].

والثانية: من ناحية التوزيع، وهنا يكفل الإسلام عن طريق الزكاة حد الكفاية أوحد الغنى لكل فرد، بمعنى انه إذا عجز فرد عن أن يوفر لنفسه المستوى المناسب للمعيشة لسبب خارج عن إرادته، فان نفقته تكون واجبة في بيت مال المسلمين أتوحد في خزانة الدولة، وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ضوابط عدالة التوزيع في الإسلام:

إذا عكس التفاوت فجوة متسعة بين الأقل دخلا، والأكثر دخلا، فان الإسلام لا يعترف بهذا النمط من توزيع الدخل، ولهذا يسلك منهجا يحقق

العدالة في هذا التوزيع:

أولا- بالنسبة لحد الكفاف:

وهنا تتجسد عدالة التوزيم في الإسلام في المساواة المطلقة بين الأفراد، ويعني ذلك انه إذا كانت إمكانيات المجتمع تعطي فقط الحاجات الأساسية للأفراد فلا يجوز أن يتفاوت فرد عن فرد في الاستفادة من هذه الإمكانيات. وفي هذا يقول الله تعالى: «إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تظمأ فيها ولا تضحي» (16).

ويوضح ابن حزم الحاجات، الأساسية هذه والتي يجب أن تتوفر لكل إنسان في ظل الإسلام بقوله: «وفرض على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك-إن لم تقم الزكوات ولا في سائر المسلمين بهم فيقام لهم بما يلزمهم من القوت الذي لا بد منه، ومن ملبس للصيف والشتاء مثل ذلك، ومن مسكن يكفيهم من الشمس والمطر وعيون المارة» (17).

وعلى هذا الأساس إذا كانت موارد المجتمع تعجز عن توفير حد الكفاية لكل فرد، بمعنى أن يكون هناك من لا يجد الاستهلاك الضروري، و هناك من يزيد استهلاكه عن الحاجات الأساسية فان الإسلام لا يقر ذلك في كل الوجوه. وفي هذا يقول رسول الله ﷺ «ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع» (18)

ولا يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل إن الإسلام لا يعترف بالملكية الخاصة في مثل هذه الحالة استنادا إلى قول رسول الله ﷺ «إذا بات مؤمن جائعا فلا مال لأحد». (19)

وإزاء هذا الموقف لا يقف الإسلام سلبيا، وإنما يدعو إلى تعبئة الموارد، وتوزيعها بالتساوي بين الأفراد، فقد قال أبو سعيد الخدري: كنا في سفر فقال رسول الله ﷺ: «من كان معه فضل ظهر «دابة» فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له» رواه مسلم.

وفي هذا يقول أبو ذر الغفاري في ذلك أيضا: «عجبت لمن لا يجد القوت في بيته، كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه» (20)

ونتيجة لذلك فانه إذا شاع الغنى بمستوياته العديدة، في الوقت الذي نجد فيه، ولو فردا واحدا في المجتمع، محروما من إشباع حاجاته الأساسية،

فان هذا النمط من توزيع الدخول مدان من وجهة نظر الإسلام وغير معترف به من جانبه.

ثانيا- بالنسبة لحد الكفاية:

إذا توافر حد الكفاية لكل فرد، ثم وجدت إمكانية فوق ذلك بحيث تتجاوز الدخول هذا الحد، فان عدالة التوزيع تقتضي أن يكون هناك تفاوت بين الأفراد.

وفي ذلك يقول الله تعالى: «**والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت إيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون**» [21] فالمفضل هو الذي عليه أن يعود على الأقل امتثالا لقوله ﷺ (فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم وليلبسه مما يلبس).

ويقول جل شأنه: «**نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون**». [22]

ونلاحظ في هذا إن الله فاوت بين الأفراد في أرزاقهم أي في الدخول التي يحصلون عليها.

ويتفق الإسلام هنا مع منطق الأشياء، فالإنسان يختلف في ملكاته ومواهبه من فرد إلى آخر، ومن العدل أن يتحقق الاختلاف فيما يعود على كل منهم جزاء أعمالهم.

وإذا كان الهدف من هذا التفاوت هو التعاون على نحو ما رأينا فان هذا التفاوت لا يكون مطلقا وإنما مقيد بحدود هذا الهدف.

ولا يعني حد الكفاية الحاجات الضرورية أو الأساسية، وإلا أدى ذلك كما جاء على لسان الإمام الغزالي «إلى سقوط الحج والزكاة والكفارات المالية وكل عبادة نيطت بالغنى من الناس إذا اصبح الناس لا يملكون إلا قدر حاجتهم وهو غاية القبح». [23]

والسؤال الذي يمكن أن يثور هنا هو: هل هناك حد أعلى للغنى يتعين ألا يتجاوزه الفرد؟

الواقع انه ليس هناك حد للغنى أو حجر على الإنسان في مقدار ممتلكاته، وليس ذلك مدانا، بل التقصير فيه هو محل الإدانة.

ولا يعني ذلك أن الغني متلازم مع الترف، وإنما ينشأ الترف من نمط

الإنفاق بغض النظر عما يملك الإنسان من أموال، وإلا كان عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف من كبار المترفين لعظم ما يملكون.

وعليه فان ما يرد على الغنى من قيود هو ضرورة توفير حد الكفاية لكل فرد، والتوسط في الإنفاق حتى بعد استيفاء هذا الحد، أي دون ترف أو تقتير، وذلك كما جاء في قوله تعالى: «**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**». (24)

ونتيجة لذلك، فان على الفرد وهو يشق طريق الغنى أن يأخذ في اعتباره النهوض بالآخرين، والعمل على رفع دخولهم كلما ازداد دخله هو.

دور الزكاة في علاج الفقر وتحقيق التكافل الاجتماعي:

تلك هي مشكلة الفقر الذي يحاربه الإسلام، وهي مشكلة مردها الإنسان ذاته سواء بكفرانه بالنعمة من حيث إهمال استثمار الطبيعة وعدم استغلال الموارد التي تفضل الله بها على عباده، أو بظلمه من ناحية سوء توزيع الدخول والثروات، وقد أشرنا إلى موقف الإسلام من ذلك سواء بما وضعه للإنتاج من أحكام، وبما قرره للتوزيع من تعاليم. فالأفراد يتساوون في حدّي الكفاف والكفاية، ويتفاوتون بعد حد الكفاية، تفاوتا يحقق غاية التعاون فيما بينهم لحاجة كل منهم للآخر.

ومعنى ذلك أن هذا التفاوت وان كان مطلوبا، إلا انه ليس مطلقا بل منضبطا بالقدر الذي لا يسمح بالسفه أو الترف، وفي هذا فان التوازن، الاقتصادي بين أفراد المجتمع مطلوب كذلك إذا اختل هذا التوازن، وتكون مسئولية ذلك من واجب الفرد والدولة معا. ولهذا يقول الله تعالى: «**وإذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا**». (25)

وجدير بالذكر أن نشير إلى أن علاج الفقر في الإسلام لا ينصرف فقط إلى الزكاة بل يرجع أساسا إلى العمل، ونفقات الموسرين من الأقارب والصدقات المستحبة وغيرها.

ومع ذلك فان أموال الزكاة توجه في معظمها لأغراض التوازن الاجتماعي بهدف رفع حاجة الفئات المحتاجة، ولهذا كانت الزكاة من مسئولية الدولة في جبايتها وإنفاقها، وفي ذلك يتفق معظم رجال الفكر الإسلامي. (26)

فضمان حد الكفاية لكل فقير أو مسكين، وإنفاق الزكاة في مصارفها الشرعية، هو من مهام الدولة التي لا تستند إلى جهود فردية تعجز عن القيام بها.

إن علاج الفقر من جانب الزكاة يسهم في علاج الجهل والمرض. فمشكلة الجهل كثيرا ما يكون سببها الفقر، حيث لا يستطيع الفقير أن يتعلم ولا أن يعلم أولاده، لهذا كان هذا الهدف من الحاجات الأساسية التي يجب أن تتوفر للفقير من حصيلة الزكاة.

وترتبط مشكلة المرض كذلك بمشكلة الفقر على أساس انه إذا ارتفع مستوى المعيشة وتوافر لدى جمهور الأفراد حسن التغذية والمسكن الصحي والقدرة على العلاج فان المرض ينحصر مداه في أضيق نطاق.

ونتيجة لذلك، فان القضاء على الفقر يقضي على الجهل والمرض، وفضلا عن هذا فان مشكلة عزوف كثير من الشباب عن الزواج في عصرنا الحاضر بسبب عجزهم عن تحمل أعبائه المالية سواء من ناحية الصداق أو التأثيث... الخ هذه المشكلة تجد حلها كذلك في حصيلة الزكاة، ففيها متسع لها من خلال تقديم إعانة لمن يريد أن يحفظ دينه، فالزواج من تمام حد الكفاية الذي سلفت الإشارة إليه، كما أن تلقي العلم ونفقات الكتب تعتبر من تمام هذا الحد.

لكن لماذا الحق المعلوم للسائل والمحروم؟

من المعروف أن الإسلام اقر الملكية الخاصة وبنى كثيرا من أحكامه عليها، وفي إقرار الملكية الخاصة يقول الله تعالى: «**إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم**» (27) ويقول: «**الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**».(28)

ومع ذلك فان هذه الملكية ليست مطلقة أو أصلية يتصرف فيها المالك على هواه، وإنما هي ملكية ظاهرية لأنها خاضعة لشروط المالك الأصلي وهو الله سبحانه وتعالى. أما ما يفيد الملكية الأصلية التي لله فهو قوله تعالى: «**الرحمن على العرش استوى، له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى**.» (29)

وقوله: «**قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله...**» [30] **وقد اقتضت حكمة الله أن يستخلف الإنسان في الأرض، أي أن يكون خليفة له في التصرف في هذه الملكية، حثا على الإنفاق في سبيل الله، واستجابة لقوله تعالى: «وآتوهم من مال الله الذي آتاكم.»** [31]

وإذا كان المال مملوكا ملكية مطلقة لله تعالى، فانه قد أوجده لجميع عباده القادر منهم والعاجز على حد سواء، ولهذا يقول الله تعالى: «**والذين في أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم**» [32]

ويعني ذلك أن القادرين من عباد الله إنما يعملون في أموالهم وأموال العاجزين منهم عن العمل، ولهذا فان من حق هؤلاء العجزة أن يحصلوا على جزء مما أنتجه القادرون لأنهم يشتركون معهم فيما يعملون فيه، ويفسر ذلك قول الحق تبارك وتعالى في الآية الأخيرة أن للسائلين والمحرومين حقا في أموال القادرين، وليس تفضلا أو منة منهم عليهم.

أن الدافع إلى الزكاة هو أمر الله [33]، فهو ليس شيئا عارضا أو نتيجة ثورة للفقراء مثلا... كما هو في الفرائض الوضعية. ولم يكتف القرآن الكريم بالأمر بالزكاة وإطعام المساكين، بل أوجب الحض على هذا الإطعام كما في قوله تعالى في شأن صاحب المال والسلطان المستحق لعذاب الله «**انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين**» [34].

ولأن الزكاة أمر من الله، فهي حق من حقوقه عز وجل، ومن هنا فهي ركن من أركان الإسلام، وبالتالي تصبح العلاقة الحقيقية بين الله وبين دافع الزكاة وليست بين الغني والفقير.

وفي هذا يقول رسول الله ﷺ: «الصدقة تقع في يد الرحمن قبل أن تقع في كف الفقير» [35].

وعن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «إن الرجل ليتصدق بالصدقة من الكسب الطيب ولا يقبل الله إلا الطيب فيتلقاها الرحمن تبارك وتعالى فيربيها كما يربي أحدكم فلوه أو وصيفه أو فصيله» [36].

إن الزكاة ليست مجرد إجراء مسكن ووقتي بالنسبة للفقير، وإنما هي معونة دورية منتظمة، فإذا هل العام الجديد، أو حل الحول، حل الخير لهؤلاء الفقراء والمساكين، وكلما جاء الحصاد وافاهم نصيبهم من زكاة الزروع والثمار.

ومن أدب الإسلام انه لا يكلف الفقير أن يأتي للغني ليتسلم منه نصيبه من الزكاة، وإنما يتعين أن يصل هذا الحق إلى الفقير في منزله، إن الأصل أن الزكاة توزع حيث جمعت، وما يبقى بعد ذلك يرسل إلى بيت المال الرئيسي لينفق منه على المراكز القريبة من مكان تحصيلها والتي تحتاج إلى معونة، ولهذا فان الطابع المحلي أو الإقليمي للزكاة هو الأصل وهو ما يجب أن يكون.

وإذا كان التكافل الاجتماعي يعني أن للفرد في المجتمع حقوقا يجب معها على القوامين على هذا المجتمع أن يعطوا كل ذي حق حقه، وان يدفعوا الضرر عن الضعفاء، وان يسدوا خلل العاجزين... وإلا تآكلت لبنات المجتمع وانهار بنيانه.. إذا كان هذا هو مفهوم التكافل الاجتماعي، فان الزكاة تعتبر من هذه الناحية أول مؤسسة للتكافل الاجتماعي في التاريخ.

ولعل ابلغ تعبير عن ذلك قول رسول الله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»، وقوله عليه السلام: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».

الزكاة والضريبة: [37]

الزكاة أمر من الله تعالى، فهي الركن الثالث من أركان الإسلام، ومن ثم فهي عبادة خاصة بالمسلمين تتمثل في صورة تصرف مالي، وتتسم بالدوام والثبات والصواب حيث لا تتبدل أحكام الله بتبدل الظروف زمانا ومكانا.

وهي لهذا لا تستخدم لأهداف موقوتة، وإنما تتحقق بها أهداف ثابتة روحية ومادية.

أما الضريبة وهي مبلغ نقدي تجبيه الدولة جبرا من الأفراد طبيعيين أو معنويين دون مقابل خاص بهم، فنظام مالي تصيب فيه الدولة وتخطيء، وكثيرا ما تخطيء، لأنه نظام من عمل البشر تتغير أحكامه بتغير الظروف زمانا ومكانا، وتتحقق به أصلا أهداف مادية بحتة.

إن الحكم في كل ما يتصل بالزكاة يرجع إلى رب العباد بحكمته، بينما يرجع البشر الحكم في كل ما يتصل بالضريبة إلى مصلحتهم، ويأتي هذا التقدير عن فكرهم المتطور بحيث إن ما يرونه اليوم عدلا قد يحكمون عليه غدا بالجور والظلم.

ومن هنا فان الزكاة تتصل بالعقيدة سواء عرف حكم الله فيها أو لم

يعرف وتلك هي الطاعة بعد الإيمان، وهو أمر يختلف كل الاختلاف عما في علم الضريبة.

وإذا كان المولى سبحانه وتعالى هو المشرع للزكاة فإننا مسئولون عن تنظيم التطبيق الحسن بعد فهمنا للتشريع الفهم الحسن، وهو الفهم الذي يدعونا لاصطفاء ما يصلح، بنيان الزكاة من بين الأحكام التي ذهب إليها الأئمة على اختلاف ظاهري فيما بينهم. وقد يتم الاصطفاء بصورة قد يرى معها مجتهدو الغد اصطفاء مغايرا وفق مصالحهم، ولا بأس من ذلك، فمرونة الأحكام الشرعية والاختلاف الظاهري بين الأئمة، إنما هو دليل على عمومية الأحكام الأصلية للدين الرحيم، فجميعهم قد هدى إلى الصراط المستقيم، وما نهلوا إلا من نفس المنهل الواحد.

والسؤال الذي يمكن أن يطرح الآن هو: هل تغني الزكاة عن الضرائب؟

الواقع أن الفرائض الإسلامية لا تقتصر على الزكاة، بل تتعداها إلى الجزية والخراج والعشور، ويعني ذلك أن الزكاة ليست بمفردها كمورد مالي، وإنما يمكن أن يضاف إليها موارد أخرى إذا كانت هناك حاجة إلى ذلك.

ولعل آية البر تؤيد هذا النظر، فالإنفاق في سبيل الله أي في سبيل صالح المجتمع يفيد أن ثمة حقا في الأموال بخلاف الزكاة، بدليل الجمع في تلك الآية بين الإنفاق في سبيل الله والزكاة، وذلك في قوله تعالى: «**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين و في الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة..**».

وعلى هذا الأساس فانه يجوز فرض الضرائب إلى جانب الزكاة، إذا رأى أن صالح المجتمع عسكريا أو اقتصاديا أو اجتماعيا يتطلب ذلك، وكل ذلك مشروط بألا يؤخذ المال إلا بالحق، وذلك كما قال عمر بن الخطاب في خطبة له، إنه لا يجد «هذا المال (المال العام) يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق، ويعطى في الحق، ويمنع من الباطل [38]».

ومفاد ذلك أنه إذا كان للزكاة أن تغني عن الضرائب، فان الضرائب لا تغني عن الزكاة، لأن الأخيرة فريضة تعبدية أمر الله بها، ولا يكتمل الدين

إلا بتطبيقها، ولأنه قد حددت مصارفها على سبيل الحصر، فانه يمكن فرض ضرائب وضعية إلى جانبها، إشباعا لحاجات اجتماعية أخرى لم تتضمنها مصارف الزكاة.

تلك هي بعض الجوانب الاقتصادية والاجتماعية في الزكاة، وما اكثر الأسرار التي تكمن في فقه الزكاة، يتذوقها المؤمن الصالح فتنير له الطريق.

إن هذه الإشارة المتواضعة لبعض الجوانب للزكاة، والتي زادها تواضعا ضيق المجال، وضيق المكتبات الشرعية، تشير إلى أن ما توصل له العلم الحديث، ونحن نلهث خلفه، لا يعدو أن يكون إحاطة محدودة لما يمكن أن يجود به فقه الزكاة.

ولا يقتصر الأمر على الزكاة، بل ينسحب إلى غيرها من المجالات، الأمر الذي يقتضي إثراء البحث فيها جميعا، بدءا برجال الفقه الإسلامي، وانتهاء بأصحاب التخصصات الاقتصادية والمالية ممن لديهم ثقافة إسلامية مناسبة.

ولعل ذلك يساعد على التفهم الصحيح للإسلام وفتح المنافذ أمام أعداء الإسلام للوقوف على صيغة هذا الدين الحنيف.

ونشير بعد ذلك إلى المنظور الإسلامي للتخطيط الاقتصادي، وذلك في الفصل التاسع من هذه الدراسة.

الهوامش

(1) سورة القصص، الآية 77.
(2) سورة الرحمن، الآية 7-9.
(3) سورة الكهف، الآية 46.
(4) انظر في تفصيل ذلك: دكتور يوسف القرضاوي، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية، الاقتصاد الإسلامي، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي 1400-1980. صفحة 234 وما بعدها.
(5) سورة التوبة، الآية 60
(6) سورة الزخرت، الآية 32.
(7) سورة الأنعام، الآية 165
(8) انظر الماوردي أدب الدنيا والدين، المطبعة الأميرية 1917-102
(9) سورة الحجرات، الآية 13.
(10) سورة البقرة، الآية 177.
(11) سورة الماعون، الآية من 1- 3
(12) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، المطبعة التجارية الكبرى، بدون تاريخ، صفحة 101 وما بعدها، وقد اقتبسنا ذلك من مقال الدكتور محمد شوقي الفنجري عن نظرية التوزيع في الإسلام، مصر المعاصرة، المرجع السابق، صفحة 88- 89.
(13) سورة إبراهيم، الآية 32- 34.
(14) سورة يسن، الآية 47.
(15) صورة الملك الآية 15.
(16) سورة طه، الآية 118, 119
(17) أنظر: ابن حزم (علي بن احمد) المحلي، جـ 6 صفحة 156.
(18) انظر: السيوطي، (جلال الدين بن عبد الرحمن) الجامع الصغير، المطبعة اليمنية، جـ 2 صفحة 120
(19) انظر: دكتور محمد شوقي الفنجري، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، دار النهضة العربية، 1972، صفحة 39
(20) انظر. عبد الحميد جودة السحار، أبو ذر الغفاري، مطبوعات مكتبة مصر، الطبعة الثانية.
(21) سورة الحق، الآية 71.
(22) سورة الزخرف، الآية 32.
(23) انظر: آلاما الغزالي، إحياء علوم الدين، مطبعة صبيح 1958 ص 2 صفحة 97.
(24) سورة الفرقان، الآية 67..
(25) سورة الإسراء، الآية 16.
(26) أنظر: أبو عبيد (القاسم بن سلام) الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية الطبعة الأولى، 1967،

صفحة 25.

(27) سورة التغابن، الآية 15.

(28) سورة البقرة، الآية 274.

(29) سورة طه، الآية 5, 6

(30) سورة الأنعام، من الآية 12.

(31) سورة النور، من الآية 33-

(32) سورة المعارج، الآية 24, 25.

(33) من بين ستة آلاف آية في القرآن الكريم، اختصت اثنتان وثمانون منها بالزكاة، وذلك بخلاف أحاديث سيدنا رسول الله ﷺ.

(34)سورة الحاقة، الآية 33-34.

(35) أنظر بدائع الصنائع في ترتيب الرائع للكاساني، المطبوعات العلمية 1327 جـ 2/36.

(36) انظر. مجمع الزوائد، جـ 3 صفحة 112.

(37) انظر: فيتفصيل ذلك البحث القيم للدكتور محمد سعيد عبدالسلام بعنوان: دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة، الاقتصاد الاسلامي، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي، المرجع السابق، صفحة 330 وما بعدها.

(38) انظر: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، المطبعة السلفية صفحة 117.

٩ المنظور الإسلامي للتخطيط الاقتصادي

مقدمة:

إن أول قرار اتخذه الإنسان على الأرض، هو فيما حكاه القرآن الكريم في قصة هابيل وقابيل، ابني آدم عليه السلام، فقد قربا قربانا إلى الله، فتقبل الله قربان هابيل ولم يتقبله من قابيل، الأمر الذي ترتب عليه أن أضمر قابيل الحقد والحسد لهابيل، ومن ثم توعده بالقتل، في الوقت الذي قال فيه هابيل لأخيه قابيل: «**لئن بسطت إلى يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك، إني أخاف الله رب العالمين** [1]». ورغم ذلك. فقد زينت نفس قابيل له قتل أخيه فقتله.

ولأن هابيل كان أول ميت من البشر على وجه الأرض، فإن قابيل لم يدر ماذا يفعل بأخيه الميت هذا، ومن ثم بعث الله غرابا ينبش في التراب بمنقاره وبرجليه ويثيره على غراب ميت كان معه حتى واراه، وذلك ليعلم قابيل كيف يدفن أخاه هابيل بعد قتله.

وفي هذا يقول الله تعالى: «فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين. فبعث الله

غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوأة أخيه، قال يا ويلتي أعجزت أن كون مثل هذا الغراب فأوارى سوأة أخي فأصبح من النادمين [(2)]».

ويتضح من ذلك أن ثمة رغبة كانت في نفس قابيل أراد أن يشبعها بقتل أخيه رغم قسوة القرار في هذا، ورغم عدم معرفته ماذا يفعل بجثة أخيه، لولا التوجيه الإلهي في ذلك.

ومع تطور البشرية أصبح الإنسان مصدرا لكثير من القرارات التي يواجه بها ما يعرض له من مشكلات.

قرارات الإنسان في مواجهة المشكلة الاقتصادية:

ارتبطت المشكلة الاقتصادية، في الاقتصاد الوضعي، مع وجود البشرية، وتطورت معها. فللفرد حاجاته المختلفة سواء كانت ضرورية أو غير ضرورية، وقد تطورت هذه الحاجات بتطور الإنسان نفسه عبر تاريخه.

وفي محاولة الإنسان إشباع هذه الحاجات، فانه يوازن بين الموارد الاقتصادية المحدودة، والحاجات الإنسانية في تطورها، حيث يصدر قرارات للملاءمة بين هذه وتلك، بحيث ينشأ نوع من الحرمان من شيء على حساب شيء آخر.

ومع هذه المحاولات من جانب الإنسان، يمكن القول بأنه وضع البذور الأولى لمفهوم التنظيم أو التخطيط لأنه يصدر قرارات هي في ذاتها قرارات اقتصادية لتنظيم الإنتاج أو تخطيط الإنتاج، ولكن على المستوى الفردي. ويتحقق نفس الشيء على المستوى الجمعي، وان كان هذا النوع من التنظيم أو التخطيط يتسم بأنه أوسع نطاقا ويختلف في أسلوبه عن التخطيط على المستوى الفردي.

المشكلة الاقتصادية والدولة:

رأينا أن كل مجتمع معاصر يواجه بمشكلة اقتصادية، تتمثل في وجود حاجات إنسانية متعددة ومتنوعة من ناحية، وموارد اقتصادية محدودة من ناحية أخرى. وللتغلب على هذه المشكلة، فان المجتمع يتوافر على إنتاج وتوزيع السلع والخدمات، إشباعا للحاجات الإنسانية من خلال أسلوب معين للإنتاج يختلف من اقتصاد إلى آخر.

ولان الحاجات الإنسانية متعددة، فان إشباعها يتم في شطر منها عن طريق النشاط الاقتصادي الخاص، وفي الشطر الأخر منها عن طريق النشاط الاقتصادي الحكومي.

وتسمى الحاجات التي يتم إشباعها عن الطريق الأول، بالحاجات الفردية، أو الحاجات الخاصة Individual Wants والحاجات التي يتم إشباعها عن الطريق الثاني بالحاجات الاجتماعية، أو الحاجات العامة Collective Wants.

وقد لعبت الدولة في المراحل الأولى من تطور الاقتصاد الرأسمالي دورا حيويا لتركيم رأس المال التجاري، وإقامة المشروعات الصناعية المختلفة.

وبعد أن تخطى هذا الاقتصاد تلك المرحلة، مرحلة تركيم رأس المال التجاري، وإنشاء الصناعات كمرحلة في التطور الصناعي، تقلص دور الدولة، واقتصر على ما سمي بالدولة الحارسة.

على انه مع تطور العملية الإنتاجية في الاقتصاد الرأسمالي وتعرضه للأزمة الاقتصادية التي بلغت ذروتها مع الكساد الكبير عام 1929، بدأت الدولة تتدخل بصورة أكبر في الحياة الاقتصادية، على أثر كتابات بعض الكتاب ومنهم كينز Keynes الذي نادى بتدخل الدولة للوفاء بالحاجات العامة ودعم النمو الاقتصادي والتأثير على توزيع الدخل القومي.

ومع ذلك فإن الأسلوب الكينزي قد عجز عن تحقيق هذه الأهداف، خاصة منذ الستينات، الأمر الذي برزت معه ضرورة إعداد الخطط الاقتصادية والمالية اللازمة لإدارة الاقتصاد الرأسمالي من جانب الدولة المتدخلة، وخاصة مع تعاظم دور الشركات الصناعية، وازدياد درجة تشابك العلاقات الاقتصادية، ونمو ملكية الدولة وتزايد نشاطها الإنتاجي [3].

ذلك عن دور الدولة في الاقتصاد الرأسمالي، فماذا عن دورها في الاقتصاد الاشتراكي؟ وخاصة بعد قيام الثورة البلشفية في روسيا السوفيتية؟

لقد بدأت بقيام الثورة البلشفية في الاتحاد السوفيتي، عام 1917، مرحلة جديدة من مراحل الدولة الحديثة، ومعها قامت الدولة الاشتراكية على أساس تملك معظم وسائل الإنتاج، وتوزيعها بين مختلف الاستخدامات، بما يضمن تحقيق التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وفقا لخطة قومية محددة.

ويعنى ذلك أن الدولة في الاقتصاد الاشتراكي تتدخل تدخلا عضويا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، حيث تستهدف أحداث تغييرات مستمرة

لرفع المستوى المعيشي والثقافي لأفراد المجتمع، لإشباع الحاجات الاجتماعية في تطورها المستمر.

وبسبب مسئولية الدولة في الاقتصاد الاشتراكي عن النشاط الاقتصادي في مجموعه، وممارستها لهذه المسئولية عن طريق التخطيط المركزي، الأمر على مستوى الاقتصاد القومي، فان ذلك يستتبع قيامها بالتخطيط المالي الذي يعتبر جزءا لا يتجزأ من نشاط الدولة الاقتصادي والاجتماعي.

وفي هذا اصبح غرض النشاط المالي الأساسي في الاقتصاد الاشتراكي، هو تنفيذ الخطة القومية الاقتصادية والاجتماعية، الأمر الذي اقتضى تغيير دور الميزانية العامة، لتصبح جزءا من الخطة القومية.

أما في المجال الاجتماعي، فان الدولة الاشتراكية تلعب دورا أساسيا في إعادة توزيع الدخول والثروات، بما لا يسمح بالتناقض الاقتصادي والاجتماعي بين الطبقات المختلفة، وفي هذا لا يتم السماح بالتراكم النقدي للأفراد إلا في حدود ضيقة.

وهكذا تواجه المشكلة الاقتصادية، في الاقتصاد الوضعي، بأسلوبين:

- أسلوب يقوم على أساس نظام السوق أو جهاز الثمن.
- وأسلوب يقوم على أساس من التخطيط الشامل للاقتصاد القومي.

أبعاد تدخل الدولة في الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي:

تلك هي طبيعة تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية الاجتماعية، سواء بالنسبة للاقتصاد الرأسمالي أو الاقتصاد الاشتراكي. ولا يعني هذا التدخل بالنسبة للاقتصاد الرأسمالي تخطيط النظام بأكمله، فقد يقتصر التدخل على مجرد بعض الإجراءات التي تستهدف حماية الصناعات الوليدة، أو حماية أوضاع مكتسبة لمشروعات معينة، كما قد يأخذ هذا التدخل أبعادا أكبر، إذا قامت الدولة بتوجيه الاقتصاد القومي نحو أهداف يتعين على القائمين بالنشاط الاقتصادي، أي المشروعات الفردية، تحقيقها، وهنا يمثل هذا التدخل مجرد نوع من السياسة الاقتصادية التفصيلية.

أما بالنسبة للاقتصاد الاشتراكي، فقد رأينا أن الدولة تتدخل معه تدخلا عضويا، حيث تستهدف تغييرا مستمرا في هيكل الاقتصاد القومي. ويتم هذا التدخل عن طريق اتخاذ مجموعة من الوسائل التي تهدف إلى

توزيع الموارد الإنتاجية بين الاستعمالات المختلفة، على نحو يمكن الاقتصاد القومي من تحقيق أهداف معينة تتوافق ومرحلة التطور التي يعيشها هذا الاقتصاد، وعلى أن تنسق النشاطات الاقتصادية على نحو يضمن التوازن بين الإنتاج والاستهلاك، وذلك في إطار خطة اقتصادية شاملة.

الخطة الاقتصادية:

ولعله يكون من المفيد أن نطرح المفاهيم المختلفة للخطة قبل أن نطرح مفهوم الخطة في الاقتصاد الاشتراكي:

فهناك أولا الخطة الاقتصادية الفردية التي يستهدف معها الفرد أو العائلة، من خلال نوع من التنظيم الذي يهدف إلى استخدام الموارد المحدودة المتاحة تحقيق الهدف المراد الوصول إليه.

وهناك ثانيا الخطة الاقتصادية للمشروع في ظل الاقتصاد الرأسمالي، حيث يقوم المنظم، في ظل ظروف السوق وتوقعاته المسبقة، باستخدام الموارد التي تحت تصرفه على نحو يحقق له هدفه، وهو تحقيق أقصى ربح ممكن، وتعرف هذه الخطة بالإدارة العلمية للمشروع Scientific Management، وتنظم سياسة الأثمان وقوى العرض والطلب عملية الإنتاج، وتتحقق نتائج هذه العملية بصفة لاحقة، بمعنى أن توزيع الموارد الإنتاجية بين الاستخدامات المختلفة، لا تظهر نتيجته إلا لا نهاية الفترة الإنتاجية، وسواء كانت هذه النتيجة مواتية أو غير مواتية من وجهة نظر المجتمع. فعلى الرغم من أن العملية الإنتاجية على مستوى المشروع تتم غالبا برشد اقتصادي، فان تطور شكل السوق يحقق نوعا من الاحتكار الذي يسيطر على هذا السوق ومن ثم يحرم المجتمع من أي رشد اقتصادي يتحقق على مستوى أي مشروع.

وهناك ثالثا الخطة الاقتصادية لصناعة أو مجموعة من الصناعات، حيث تهدف إلى عدم تقلب أثمان منتجاتها، وتنظيم العمالة بها ... الخ، وفي ذلك تحقق هذه الخطة وضعا تنظيميا معينا: ترست، كارتل، شركة قابضة... لتحقق أهدافها، وهذا النوع من الترشيد يطلق عليه، ترشيد الصناعة The rationalisation of industry، وتميل هذه الصناعة أو أو مجموعة الصناعات، إلى أن تأخذ الشكل الاحتكاري، حتى تستفيد من مزايا الإنتاج الكبير ومن مزايا السيطرة على السوق.

مفهوم الخطة الاقتصادية الشاملة [4]:

إن تحديد الهدف والوسائل اللازمة لتحقيقه يمثل الخطة الاقتصادية، فالأمر يتعلق باتخاذ القرارات الاقتصادية الجوهرية: أي المنتجات تنتج والكمية التي يتم إنتاجها، كيفية وزمان ومكان إنتاجها، مصير هذه المنتجات بعد إنتاجها فيما إذا كانت للاستعمال النهائي أي للاستهلاك أو للاستعمال في الإنتاج وفي أي فروع الإنتاج... إلى غير ذلك من القرارات الواعية التي تتخذها السلطات المختلفة على أساس دراسة شاملة للإمكانيات الاقتصادية للمجتمع. ولكي تتمكن هذه السلطات من اتخاذ مثل هذه القرارات، فانه يتعين أن تكون لها السيطرة الفعلية على ما تحت يد الجماعة من موارد، فلا وجود للخطة الاقتصادية الشاملة في غياب الملكية الجماعية للجزء الأهم من الموارد الإنتاجية على الأقل.

وعلى هذا الأساس، فان الخطة الاقتصادية في الاقتصاد الاشتراكي ليست خطة تنبؤ، ولكنها خطة ملزمة لكل هيئات الدولة والقطاع الخاص في حالة وجوده، ويتمثل جوهر هذه الخطة في أنها: أولا تأخذ في الاعتبار مستقبل المجتمع من خلال هدف تسعى لتحقيقه. وثانيا تتضمن ترشيدا لاستخدام موارد الجماعة ليمكن تحقيق هذا الهدف. وثالثا تستلزم سيطرة الجماعة على الموارد الإنتاجية موضوع الخطة، حيث تحل هذه السيطرة محل القرارات الفردية المتعلقة باستخدام هذه الموارد. تلك هي الخطة الاقتصادية الشاملة في الاقتصاد الاشتراكي، وهي بهذا التحديد تتضمن نوعا من التنظيم الاجتماعي لعملية الإنتاج والتوزيع في المجتمع يختلف بالضرورة عن نفس التنظيم في الاقتصاد الرأسمالي، وهو نظام السوق أو الأثمان. إن بحث التخطيط كأسلوب للإنماء الاقتصادي ثم طرح المنظور الإسلامي للتخطيط الاقتصادي، يقتضي أولا التعرف على عيوب نظام السوق والنتائج التي يؤدي إليها حتى نستطيع أن نصل إلى مدى أهمية أو ضرورة التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وخاصة في الدول المختلفة.

افتراضات نظام السوق أو الأثمان:

سبق أن أشرنا في الفصل السادس إلى دور نظام السوق أو الأثمان في

تحقيق التوازن بين العرض والطلب، سواء بالنسبة للسلع والخدمات الاستهلاكية، أو بالنسبة لعناصر الإنتاج المختلفة، ولهذا فان هذا النظام يعتبر المرآة التي تعكس قرارات المستهلكين والموجه لقرارات المنتجين. ومع ذلك فان توجيه المنتجين لمواردهم يتم بناء على تغيرات الأثمان، ومعول الربح في فروع الإنتاج المختلفة،

ويتحقق هذا التغير بناء على تغير رغبات المستهلكين، وبافتراض سيادة المنافسة الكاملة في سوق السلع والخدمات المختلفة وسوق عناصر الإنتاج وحرية وقابلية هذه العناصر للتجزئة.

ومع تحقق هذه الفروض، فانه يمكن القول بأن نظام السوق أو الأثمان سيؤدي إلى الاستخدام الكامل والتوزيع الأمثل لموارد المجتمع، بحيث يتحقق أقصى إشباع للمستهلكين وأقصى ربح للمنتجين، وهنا يصل المجتمع إلى حالة توازن أمثل بين الإنتاج والاستهلاك، ومعه يتساوى العرض الكلي مع الطلب الكلي. وترى النظرية التقليدية أن هذا التوازن يتحقق أساسا إلا في حالة واحدة، هي حالة ما إذا كان هناك ارتباط متبادل بين المنتجين، أو بين المستهلكين، أو بين هؤلاء وهؤلاء، بحيث يحدث هذا الارتباط أثره خارج جهاز السوق، ويقصد بهذه الحالة ما يطلق عليه الوفورات الإنتاجية External Economics، وتعني الوفورات الخارجية حالة من الحالات التي ينشأ عنها التناقض بين الربح الخاص والمصلحة الاجتماعية، أو بين العائد الخاص والعائد الاجتماعي، ومن أمثلة ذلك، حالة منتج عسل النحل، الذي يزداد إنتاجه نتيجة تغذية النحل على زهور حديقة مجاورة، تم إنشاؤها أو توسعتها، أو منتج يدرب عماله فيستفيد منتج آخر من ارتفاع مستوى التدريب.

وكما تتحقق الوفورات الخارجية، فقد تتحقق تحميلات خارجية أو نقائض لهذه الوفورات External Diseconomics، كما في حالة نقص إنتاج قمح لمنتج معين، نتيجة شق مصرف قام به منتج آخر في أرضه التي تجاور أرض المنتج الأول، مما أثر على مستوى الماء واثر بالتالي على التربة التي أنتجت القمح.

في كل هذه الحالات، الوفورات والتحميلات الخارجية توجد آثارا متبادلة بين المنتجين تخرج عن نطاق السوق.

ذلك هو أسلوب أداء نظام السوق أو الأثمان، ويمكن إبداء بعض

الملاحظات حول هذا الأسلوب فيما يلي: [5].

أولا: لا يستطيع نظام السوق أو الأثمان، بالأسس التي سلفت الإشارة إليها، أن يحقق أو يضمن تحقيق وصول الاقتصاد الرأسمالي إلى مرحلة التشغيل الشامل للموارد الاقتصادية بدليل الأزمات المتلاحقة التي تصاحبه، ولهذا فان كينز أشار على ضوء أزمة الكساد الكبير (29-1932)، بضرورة تدخل الدولة لتعويض النقص في عمل نظام الأثمان.

وعلى هذا فان نظام السوق إذا ترك لذاته، فان معنى ذلك وقوع الاقتصاد في براثن الأزمات المتتالية.

ثانيا: لا يصلح نظام السوق كمؤشر حقيقي بالنسبة للحاجات الاجتماعية كالمنافع العامة والتعليم والصحة، أي تلك الحاجات التي لا يمكن إشباعها إلا بطريقة مشتركة بين المنتفعين، ولهذا فان النفع الذي يتحقق من إشباع هذه الحاجات يعتبر نفعا عاما، ولا يتوقف على دفع ثمن لهذا الإشباع، ومن ثم لا يمكن استبعاد الذين لا يدفعون ثمن هذا النفع، الأمر الذي يعني عجز نظام السوق عن تحقيق هذه المهمة. ومع ذلك فان للسوق دورا بالنسبة لما يطلق عليه الحاجات المستحقة Merit Wants التي تعد أصلا حاجات عامة، وإنما يمكن إشباعها عن طريق دفع ثمن لها كالتعليم الخاص والعلاج الطبي الخاص، فإلى جانب النفع الخاص الذي يتولد عن إشباع مثل هذه الحاجات، فانه يوجد نفع عام يتمثل في ارتفاع مستوى الثقافة والصحة، وهذا النفع الأخير لا يناسبه جهاز السوق في الوقت الذي لا تذهب الموارد الخاصة من النفع الخاص إلى الاستثمار في هذه المشروعات سواء لانخفاض ربحها أو لأن العائد أو النفع يعود في النهاية إلى المجتمع ككل، ومن ثم لا بد من تدخل الدولة للقيام بهذه الاستثمارات بسبب عجز السوق في هذا الخصوص.

ثالثا: يعجز نظام السوق عن الوصول بالاقتصاد إلى مرحلة الاستخدام الأمثل للموارد، ذلك أن العديد من المنتجين يتخذون قرارات اقتصادية متضاربة تتعلق بنوع الإنتاج والكميات التي تنتج والكميات التي تستخدم من كل عنصر من عناصر الإنتاج، الأمر الذي يؤدي إلى سوء استخدام هذه الموارد ويفوت على المجتمع زيادة في الإنتاج كان من الممكن تحقيقها عن طريق استخدام اكثر ترشيدا لنفس الموارد وفي ظل نفس الظروف من

الخبرة.

وفضلا عن ذلك، فان نظام الأثمان يعكس الوضع الاقتصادي كما هو قائم، لا كما سيكون عليه في المستقبل، في حين أن قرارات الاستثمار يترتب عليها تغييرات في الهيكل الاقتصادي القومي، وتغييرات في ظروف العرض والطلب أي في الإنتاج والاستهلاك، وهذه التغييرات لها تأثيراتها الكبيرة على نظام الأثمان السائد، ولهذا لا يمكن الاعتماد على هذا النظام كأساس للتنبؤ بالنسبة للأثمان في المستقبل، وفي ذلك تعجز عن أن تكون أداة للتنسيق بين قرارات المنتجين مما ينتج عنه سوء استخدام للموارد الاقتصادية.

وتأخذ هذه الكيفية لاستخدام الموارد إما صورة التعطل التام لقدر من الموارد الإنتاجية للمجتمع سواء من قوة عاملة أو من وسائل إنتاج، وإما ما يطلق عليه الطاقة الإنتاجية الزائدة Excess Capacity أي إبقاء جزء من الطاقة الإنتاجية دون تشغيل حتى مع توافر عوامل الإنتاج الأخرى، وفي فترات التوسع الاقتصادي.

ويرجع السبب في ذلك إلى عدم توافر الطلب الفعال، الأمر الذي يدفع إلى الحد من الإنتاج على النحو الذي يمكن المشروعات من تحقيق الربح كهدف جوهري للعملية الإنتاجية، وهو أمر تستطيع المشروعات أن تفعله نتيجة لسيطرة الشكل الاحتكاري للإنتاج.

ونتيجة لعدم التنسيق بين قرارات المنتجين، فان الأمر يتطلب وجود جهاز آخر غير نظام الأثمان، يقوم بالتنسيق بين القرارات الاستثمارية للوحدات الإنتاجية على المستوى القومي عن طريق السياسة الاقتصادية وليس عن طريق نظام الأثمان، هذا الجهاز هو جهاز تخطيط الاستثمار، كمحاولة مسبقة للتنسيق قبل أن يتم تخصيص الموارد للمشروعات الاستثمارية المختلفة.

رابعا: قصرت النظرية الاقتصادية التقليدية مفهوم الوفورات الخارجية على الارتباط المتبادل بين المنتجين حيث تنتقل آثاره خارج جهاز السوق أو نظام الأثمان على النحو الذي سلفت الإشارة إليه، في حين يتخذ هذا المفهوم أبعادا جديدة بالنسبة للدول المتخلفة، ذلك انه يتعين أن نأخذ في الاعتبار الآثار المباشرة والآثار غير المباشرة للاستثمار، فحينما نقدر العائد

على الاستثمار في مشروع معين، فانه يجب إلا نضع في الاعتبار فقط الأرباح المتولدة من الاستثمار في هذا المشروع، ولكن مجموع الأرباح المتولدة من المشروعات المختلفة بالصناعة، والتي تولدت نتيجة للوفورات الخارجية التي خلقها الاستثمار في ذلك المشروع بهذه الصناعات.

فإذا قام مشروع معين بتوسيع طريق قائم في منطقة صناعية معينة فان نفقات التأخر وزمن الانتقال على هذا الطريق إلى هذا المشروع سوف تقل إلى اقل حد ممكن، كما سوف تتحقق زيادة الكفاءة الاقتصادية في المنطقة الصناعية كلها من خلال تمكين الأفراد من الوصول إلى أماكن عملهم براحة وسرعة.

وعلى هذا الأساس ونحن نحاول الوصول إلى اكبر عائد اجتماعي ممكن، فلا بد أن نأخذ في الاعتبار الأرباح التي حققها المشروع وتلك التي حققتها المشروعات الأخرى في المنطقة، وهو ما لا يستطيع أن يؤديه جهاز السوق.

ومن ناحية أخرى، وبسبب ارتباط الصناعات بعضها ببعض، فان ازدياد ربحية صناعة معينة قد يتحقق نتيجة الاستثمار في صناعة أخرى، بل إن زيادة الاستثمار في صناعة معينة قد يخلق طلبا على العمل، وبالتالي تزداد دخول العمال مما يؤدي إلى زيادة الطلب على ناتج صناعة أخرى.

ويترتب على ذلك، ضرورة أن ينظر إلى الاستثمار في الصناعات جميعها بوصفها استثمارا في مشروع واحد حتى نستطيع أن نأخذ في الاعتبار الوفورات الخارجية التي تنتقل نتيجة للارتباطات المتبادلة بين الصناعات المختلفة، ومن هنا فانه يجب التخطيط لهذه الصناعات ككل من خلال التنسيق بين القرارات الاستثمارية للوحدات الإنتاجية المختلفة.

ولتحقيق هذا التخطيط، فان الأمر يقتضي وجود جهاز للتخطيط يقوم بعملية التنسيق هذه من خلال السياسة الاقتصادية وتخطيط الاستثمار وليس عن طريق نظام السوق أو الأثمان.

خامسا: تفترض النظرية الاقتصادية التقليدية قابلية عناصر الإنتاج للتجزئة وسيادة المنافسة الكاملة، ومن ثم يتحقق توازن المنتج حينما تتساوى نفقة إنتاجه الحدية مع الثمن في ظل المنافسة الكاملة وعلى نحو ما هو معروف في إطار التحليل الحدي.

ونظرا لان هذه الفروض لا تتحقق غالبا في الواقع الاقتصادي سواء من ناحية عدم قابلية عناصر الإنتاج للتجزئة أو غلبة العناصر الاحتكارية، فان النتائج التي تترتب على ذلك تعتبر مغايرة لما توقعته هذه النظرية، إن وجود ظاهرة عدم قابلية عناصر الإنتاج للتجزئة قد تمنع المنتج مثلا من تحقيق مساواة النفقة الحدية مع الثمن، فقد يضطر المنتج للاختيار بين حجم اكبر أو اقل من ذلك الحجم الذي تتساوى عنده نفقة الإنتاج هذه مع الثمن، أي قد يجد نفسه أمام حجم من الإنتاج لا يمثل الحجم الأمثل بالنسبة للمجتمع ككل، وهو ما يتعين أن نضعه في الاعتبار.

والخلاصة في ذلك كله أن جهاز السوق أو الأثمان لا يعتبر مؤشرا صحيحا وموجها كفئا للموارد الإنتاجية، الأمر الذي يقتضي خلق جهاز آخر غير جهاز السوق هو جهاز التخطيط المركزي الذي تنشئه الدولة كسلطة مركزية للقيام بعملية اتخاذ القرارات الاستثمارية والتنسيق بينها لتحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية المختلفة.

التخطيط والدول المتخلفة:

تجد الدول المتخلفة نفسها أمام مبررات كافية للأخذ بالتخطيط كأسلوب للإنتاج ولتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وذلك كما يلي: [6]

أولا: إذا كان نظام السوق أو الأثمان قد فشل في أداء دور فعال في مجال الاستثمارات والتغييرات الهيكلية في الدول المتقدمة كما رأينا، فانه من باب أولي يعجز عن ذلك في الدول المتخلفة بسبب عدم مرونة الجهاز الإنتاجي بها، فضلا عن أن الأثمان بها لا تعكس مدى الوفرة النسبية لهذه العناصر، ومن ثم فان الالتجاء إلى نظام الأثمان كموجه لاستخدام الموارد يؤدي إلى نتائج غير مواتية، كاختيار مشروعات لا تتناسب مع وفرة أو قلة الموارد، وعدم تحقيق اكبر عائد اجتماعي ممكن، ولهذا بات اللجوء إلى تخطيط الاستثمارات من خلال جهاز للتخطيط أمرا ضروريا في هذه الدول.

ثانيا: تحتاج أي عملية تنموية إلى ما يطلق عليه رأس المال الاجتماعي Social Overhead Capital كالطرق والكباري والمنافع العامة، ونظرا لأن هذه المشروعات غير قابلة للتجزئة، فضلا عن أن نظام السوق يعجز عن توجيه

الموارد إليها، فانه لا بد إذا من أن تقوم الدولة بمثل تلك المشروعات.

وفضلا عن ذلك، فان التعجيل بالتنمية يقتضي توجيه الموارد إلى مشروعات ذات أهمية استراتيجية للمجتمع، الأمر الذي يحجم رأس المال الخاص عنها بسبب استهدافه تحقيق أقصى ربح ممكن وسريع، ومن هنا قيل بحق أن الرأسمالية في الدول المتخلفة متخلفة كذلك، لأنها تميل إلى الربح السريع في المشروعات المستقرة، كما أنها تعجز عن أن تعبئ الموارد المختلفة اللازمة للتنمية السريعة... ومع كل ذلك لا بد من تدخل الدولة عن طريق جهاز للتخطيط يعبئ الموارد اللازمة ويوجهها إلى المشروعات التي تساهم بفعالية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ثالثا: تفتقر الدول المتخلفة إلى المنظمين الصناعيين الذين قادوا عملية التنمية في أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولعل أحد أسباب ذلك تكمن في التخلف كعملية تاريخية واعية من جانب الدول المستعمرة التي استولت على فوائض الدول المستعمرة، واستخدمتها في تنمية اقتصادياتها هي، ودون أن تستخدمها في تنمية الدول صاحبة هذه الفوائض.

وحتى تتخطى الدول المتخلفة الفجوة الاقتصادية بينها وبين الدول المتقدمة فانه لا بد لها من أن تسلك طريقا مغايرا لذلك الذي سلكته الدول المتقدمة مستفيدة من خبراتها وتقدمها الفني، الأمر الذي يقتضي تكوين جهاز للتخطيط يحل محل نظام الأثمان لتحقيق غايات الدول المتخلفة في إطار تطوير هيكلها الاقتصادي والاجتماعي.

تلك هي ابرز الأفكار العامة عن التخطيط، أما عن المبادئ التي تحكمه، ومشكلات تنفيذ الخطة وغير ذلك، فليس مجالها في هذا الإطار [7]، وان كنا سنكتفي بالإشارة إلى بعض دروس العملية التخطيطية.

دروس من العملية التخطيطية:

يحاكم محبوب الحق في كتابه «ستار الفقر، خيارات أمام العالم الثالث»، نفسه، في إعادة تقويم تجربته في مجال التخطيط، ويكفي انه يقدم بشجاعة على هذه المحاكمة، فيصدّر كتابه مثلا بمقتطفات من أقواله التي كان يرددها قبل عشرين عاما، ثم يبين ما احتوته هذه الأفكار من بعد عن الحقيقة ومن أخطاء ظهرت عند التنفيذ.

ونورد في ذلك بعض عباراته كما يلي:

1- يقول محبوب الحق في صفحة 45 من ترجمة كتابه الذي سلفت الإشارة إليه وتحت عنوان «موضات للتنمية:

«من الخطايا المحببة لمخططي التنمية إدمانهم «موضات» التنمية، وقد شاهدنا عددا من الوصفات المستخدمة تكتسح العالم في العقدين الماضيين. إن المخططين يكونون عادة ضحايا بإرادتهم لهذه المستحدثات المتغيرة جزئيا لأنهم يجب أن يكونوا عند المستوى المطلوب في سياق التنمية، وجزئيا لأنهم يمكن إلا يظفروا إلا بمساعدة أجنبية قليلة للغاية إذا لم يقروا بالتفكير المستحدث الجاري في بلاد المانحة.

ومن المحتمل أن يظل باستطاعة رجال التخطيط التحصن ضد «الموضات» الجارية، مع تثبيت عيونهم في إصرار على نظمهم الخاصة وعلى سماتها المميزة، ولكن التحولات الدائمة في استراتيجية التنمية كثيرا ما تكون عامل تمزيق لعملية التنمية. ومن الأرجح أن تظل هذه هي المعضلة الرئيسية لمخططي التنمية، فهم يحتاجون إلى أفق زمني طويل إلى حد ما لتخطيط التغييرات البنيانية، ومع ذلك فان الحكومات القومية والجماعة الدولية للتنمية-لدوافع سياسية مشروعة وملزمة-تركز بوجه عام على المشكلات المباشرة والحلول القصيرة الأجل».

2- الانفصال التام بين التخطيط والتنفيذ:

«إن مخططي التنمية مغرمون تماما بالتمييز بين التخطيط والتنفيذ، وعندما يضيق عليهم الخناق يقولون بوجه عام انه بينما تكون مسئوليتهم هي تخطيط التنمية، فان التنفيذ هو مسئولية النظام السياسي والاقتصادي بأسره، ولا يعدو ذلك أن يكون عذرا مريحا. فخطة التنمية الجيدة يوضع معها عادة برنامج عمل واقعي لتنفيذها.

إنها علامة قوة، لا علامة ضعف، إن يعاد النظر باستمرار في خطة التنمية. والحقيقة أن المرء لا بد أن تساوره الشكوك في خطة خمسية للتنمية يجري تنفيذها بدقة طبقا لجدولها الزمني. ذلك أن افتراضات كثيرة جدا تتغير في غضون فترة خمسية-آفاق التصدير، مناخ المعونة، الجو، توقعات الاستثمار-بحيث لا يكون من الأمانة الادعاء بأن كل هذه التغيرات يمكن رؤيتها مقدما والنص عليها في الخطة الأصلية».

3- إغفال الموارد البشرية:

«وثمة خطيئة خاصة لتخطيط التنمية استمرت قائمة، هي الإغفال العام للموارد البشرية. وعلى الرغم من أية احتجاجات ضد ذلك، فانه يبدو أن استثمارا قليلا للغاية قد وجه إلى تنمية الموارد البشرية في معظم البلاد النامية. وسبب ذلك جزئيا هو الطول المفترض لفترة التصور والتطوير اللازمة لاستثمار من هذا النوع، والافتقار إلى أية علاقة مقررة كميا بين مثل هذا النوع من الاستثمار والناتج.

إن من المكونات الجوهرية للجهود الناجحة والمتوافقة في مجال التنمية الاستثمار الضخم في التعليم والتدريب الوظيفيين. فمثل هذا الاستثمار يجب تنفيذه بوصفه عملا من أعمال الإيمان دون حساب تفصيلي متشكك للتكاليف والمزايا. إن التحدي الأكثر أهمية الذي يواجه مخططي التنمية هو أن يبتكروا نظاما للتعليم يستطيع التوسع في محو الأمية على النطاق العام، ويوفر التعليم اللازم ويكون متاحا للجميع.

إن الخطيئة التي لا يمكن غفرانها لمخططي التنمية هي أن يصبحوا مفتونين بمعدلات النمو العالية في الناتج القومي الإجمالي، وينسوا الهدف الحقيقي من التنمية. ففي بلد بعد الآخر نرى النمو الاقتصادي مقترنا بتزايد التفاوت في الدخول الشخصية وكذلك في الدخول الإقليمية، وفي بلد بعد الآخر نرى الجماهير تشكو من أن التنمية لم تمس حياتها العادية، وفي اغلب الأحيان كان النمو الاقتصادي يعني القليل من العدالة الاجتماعية. فقد اقترن بتصاعد البطالة، وزيادة الخدمات الاجتماعية سوءا وتفاقم الفقر المطلق والنسبي».

عود على بدء:

رأينا إلى أي حد تلعب قرارات الإنسان دورا في مواجهة المشكلة الاقتصادية، والى أي مدى تطور دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية على طريق حل هذه المشكلة سواء في الاقتصاد الرأسمالي وبالاعتماد على نظام السوق، أو في الاقتصاد الاشتراكي من خلال التخطيط الاقتصادي.

كما وقفنا على مفهوم الخطة الاقتصادية سواء بالنسبة للفرد أو العائلة

أو المشروع أو الصناعة أو مجموعة من الصناعات، وأخيرا عرضنا لمفهوم الخطة الاقتصادية الشاملة، ورأينا أن بحث التخطيط كأسلوب للإنماء الاقتصادي والاجتماعي يقتضي التعرف على عيوب نظام السوق في الاقتصاد الرأسمالي للتوصل إلى مدى ضرورة تبني التخطيط الاقتصادي كخاصة أساسية من خصائص أسلوب الإنتاج، خاصة في الدول المتخلفة بهدف تعجيل تنميتها الاقتصادية والإجماعية.

وبالإضافة إلى ذلك، أشرنا باختصار إلى بعض الدروس المستفادة من العملية التخطيطية من خلال بعض التجارب الجديرة بالاهتمام.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، على ضوء ذلك كله، هو: إلى أي حد يمكن القول أن الإسلام يأخذ بالتخطيط الاقتصادي؟

الواقع انه يمكن الإجابة على هذا السؤال من خلال طرح الموضوعات الآتية:

أولا: التخطيط الاقتصادي في الإسلام.

ثانيا: نظرة الإسلام إلى الخطة الاقتصادية الشاملة.

ثالثا: بعض صور التخطيط الاقتصادي في الإسلام.

ونشير إلى كل من هذه الموضوعات تباعا فيما يلي:

أولا: التخطيط الاقتصادي في الإسلام:

من المعلوم أن القرآن الكريم ليس كتاب اقتصاد أو أي علم من العلوم الوضعية، وإنما هو كتاب عقيدة وشريعة، جاء بأحكام عامة فيما يمس حياة الناس، وترك لهم أساليب تطبيق هذه الأحكام حسب ظروفهم، ومن هنا فان البحث عن أسس هذه الممارسات لا يتأتى إلا في إطار هذه الأحكام العامة.

وإذا كان تدخل الدولة في الاقتصاد الوضعي قد اتخذ أبعادا مختلفة تمهيدا لتبني الخطة الاقتصادية في الاقتصاد الرأسمالي، أو التخطيط الاقتصادي والاجتماعي في الاقتصاد الاشتراكي [8]، فان الدولة الإسلامية تعرف نوعا من التدخل في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وذلك على النحو الذي أسلفنا الإشارة إليه في الفصل الثالث من هذه الدراسة، وقد رأينا في ذلك أن للدولة في الإسلام أن تتدخل في النشاط الاقتصادي الذي يباشره الأفراد، سواء لمراقبته أو تنظيمه أو لتباشر بنفسها بعض

اوجه هذا النشاط إذا عجز الأفراد عنه أو أساءوا مباشرته.

ومع ذلك، فان الإسلام ينفرد في هذا الخصوص بالموازنة بين الملكية الخاصة والملكية العامة، وذلك في إطار الملكية الظاهرية، ولهذا فانه يقيم بنيانه الاقتصادي في ذلك على الأسس الآتية [9]:

1- إقرار الملكية الخاصة: فالإسلام يقر الملكية الفردية، وييسر الحصول عليها، ويحيطها بسياج قوي من الحماية كما توضح ذلك الحدود والعقوبات الدنيوية والأخروية التي يقررها لمختلف أنواع الاعتداء على الملكية كالسرقة والغصب وقطع الطريق، وقد سبق بيان ذلك في موضعه.

ويكفي أن الإسلام يجيز للمالك أن يدافع عن ماله بكل وسائل الدفاع حتى ولو ألجأه ذلك إلى قتل المعتدي، فإذا قتل هو كان شهيدا، وفي هذا يقول رسول الله ﷺ فيما رواه البخاري: «من قتل دون ماله فهو شهيد».

بل أن الإسلام لينهي عن مجرد النظر بعين نهمة إلى ملكية الغير، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: «**ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم زهرة الحياة الدنيا**» [10].

ولا يقتصر الإسلام في ذلك على حماية الملكية، كرأس مال أو ثروة، بل انه من خلال النظرة المقدسة للعمل يقدس حق العامل في ملكية أجره ويدعو إلى التعجيل في أداء الأجر، على التفصيل الذي سبق أن أشرنا إليه في الفصل الثاني.

2- فرض القيود والواجبات على الملكية الخاصة: وذلك بهدف إقرار العدالة الاجتماعية، وتقليل التفاوت بين الدخول، وعدم تركيز الثروات في أيد قليلة، ومن ثم تجريد رأس المال من طغيانه الذي قد يذهب بمصالح بعض الأفراد سواء على مستوى دنياهم أو دينهم أو هما معا. وفي هذا أخرج الإسلام من نطاق الملكية الفردية الأشياء التي تكون ضرورية لجميع أفراد المجتمع والتي لا يتوقف الانتفاع بها على مجهود خاص، حتى لا يستبد بها فرد أو أفراد، فيضار المجتمع من ذلك، وقد عد رسول الله ﷺ من هذا النوع أربعة أشياء، وهي الماء والكلأ والنار والملح، فقال: «الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنار» وروى أبو داود أن رجلا سأل النبي ﷺ فقال يا رسول الله ما الشيء الذي لا يجوز منعه؟ فقال الماء. قال وماذا أيضا؟ قال الكلأ، قال وماذا أيضا؟ قال الملح.

وقد أدخل الفقهاء في ذلك، من باب القياس وهو أحد أصول التشريع الإسلامي، المرافق العامة كالطرق والجسور والخزانات والآثار القديمة.

وفضلا عن ذلك، فقد سبق أن أشرنا إلى أن الإسلام يبيح نزع الملكية الفردية وجعلها ملكية جماعية إذا اقتضى ذلك الصالح العام، وهو ما سار عليه رسول الله ﷺ حيث جعل مكانا قريبا من المدينة اسمه النقيع لخيل المسلمين للغزو في سبيل الله، وتبعه أبو بكر حيث حمى مكانا آخر اسمه الربذة للإبل المجموعة من الزكاة، ومن بعده عمر بن الخطاب الذي حمى مكانا ثالثا اسمه نقيع الخضمات للخيل والإبل المعدة للجيش.

وقد قال عمر بن الخطاب في ذلك: «انه إن تهلك ماشية الغنى يرجع إلى ماله. وان تهلك ماشية الفقير يأتني متضررا بأولاده يقول يا أمير المؤمنين.. طالبا الذهب والفضة وليس لي أن اتركه.. فبذل العشب من الآن أيسر علي من بذل الذهب والفضة يومئذ». وقد جاءه أهل الأرض يشكون قائلين:، يا أمير المؤمنين، إنها أرضنا قاتلنا عليها في الجاهلية وأسلمنا عليها فعلام تحميها؟ فأجاب عمر: «المال مال الله، والعباد عباد الله، والله لولا ما أحمل عليه في سبيل الله ما حميت من الأرض شبرا في شبر».

وقد وردت هذه القصة، وهي حافلة بالمعاني الرائعة، في صورة وصية أوصى بها عمر عامله على هذه الأرض حيث قال ضمن ما قال: « .. إنها لأرضهم قاتلوا عليها في الإسلام، وانهم ليرون أني ظلمتهم، ولولا النّعم التي يحمل عليها في سبيل الله (أي تستخدم في الجهاد) ما حميت على الناس شيئا من بلادهم».

وكما رأينا من قبل، فان الملكية العامة، شأن الملكية الفردية، ترد عليها قيود لصالح الأفراد والمجتمع، فلا تملك الحكومة الإسلامية مثلا أن تنفق المال العام إلا في الأغراض التي تحددها الشريعة الإسلامية.

3- عدم إقامة العلاقات الاقتصادية بين الناس على أسس نفعية مادية فقط، وذلك كما تفعل النظم الوضعية، وإنما على أسس إنسانية خلقية كذلك، حيث يتحقق بها التكافل والتعاون والتواد والتراحم بين الناس.

وفي هذا أوجب الإسلام على الأغنياء من الأقرباء أن ينفقوا على الفقراء والمساكين والعاجزين عن الكسب من أقربائهم، فحقق بذلك التكافل في نطاق الأسرة.

وأوجب على أهل كل حي وقرية وبلدة أن يعيش بعضهم مع بعض في حالة تكافل وتعاضد، يرق غنيهم لفقيرهم، ويسد شبعانهم حاجة جائعهم وفي هذا يقول الله تعالى: «**وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا**» [11]. وقد أخبر عبد الله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه» فمن تركه يجوع ويعرى وهو قادر على طعامه وكسوته فقد ظلمه وأسلمه.. ويقول علي بن أبي طالب: «إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم، فان جاعوا أو عروا أو جمدوا فبمنع الأغنياء» تلك هي أسس الهيكل الاقتصادي في الإسلام، إقرار وحماية للملكية الفردية، وقيود ترد على هذه الملكية لتحقيق العدالة الاجتماعية، وأخذ بالتكافل الاجتماعي بين الناس من خلال العلاقات الاقتصادية التي يتعين أن تبنى، لا على المنافع المادية فقط، وإنما على. الأسس الأخلاقية والإنسانية كذلك.

وعلى ضوء ذلك، وبعد أن تطور النشاط الاقتصادي، هل يعتبر تدخل الدولة في هذا النشاط في الإسلام بمثابة تخطيط اقتصادي؟

يجد التخطيط الاقتصادي جذوره في الإسلام في بعض المبادئ العامة، فإعداد العدة مثلا وتنظيم العملية الإنتاجية لتحقيق هدف معين هو من قبيل التخطيط الذي وجد في الإسلام، يقول الله تعالى: «**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون**» [12].

وفي هذا الدرس نجد الكثير من قواعد التعامل مع المعسكرات المختلفة في السلم والحرب، والتنظيمات الداخلية للمجتمع الإسلامي وعلاقته بالمنظمات الخارجية. ولهذا فانه يجب على المعسكر الإسلامي إعداد العدة دائما واستكمال القوة بأقصى الحدود الممكنة، وذلك لتكون القوة الإسلامية هي القوة العليا، التي ترهبها جميع القوى المبطلة، فتخشى أن تهاجم الإسلام والمسلمين، وحتى تستسلم في النهاية لسلطان الله، فلا تمنع داعية إلى الإسلام في أرضها من الدعوة، ولا تصد أحدا من أهلها عن الاستجابة، ولا تدعي حق الحاكمية وتعبيد الناس حتى يكون الدين كله لله.

ومع هذه الآية نحن مطالبون للأعداد للجهاد في سبيل الله، وهل يكون

الجهاد فعالا إلا إذا دعمه اقتصاد مخطط تخطيطا لا يقل عن مستوى التخطيط للجهاد، وهل يقوى الاقتصاد إلا من خلال تخطيط الإنتاج والاستهلاك؟

إن تعبير القوة في تلك الآية يشمل مختلف الجوانب المادية والبشرية والمعنوية، فضلا عن انه مفهوم حركي بحيث تهيء كل مرحلة للمرحلة التي تليها على طريق التنمية الشاملة المخططة.

أوليس في ذلك تخطيط على مستوى رفيع، يتحدد معه الهدف بوضوح وتتخذ العدة له بكل السبل، انه في النهاية عبادة يستهدف جعل كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى.

وترتيبا على ذلك، فان التخطيط الاقتصادي والاجتماعي يعتبر من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو قوام المجتمع الإسلامي، ويكفي في ذلك قوله تعالى: «**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**» [13].

والتخطيط الاقتصادي والاجتماعي، وهو يرسم للمستقبل، ولفترات متتالية، إنما يحقق محتوى هذه الحكمة الصادقة «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ..».

ومن ذلك كله نستطيع القول إن التخطيط الاقتصادي والاجتماعي يعتبر مطلبا شرعيا يتعين الأخذ به [14].

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نتوصل إلى أن تدخل الدولة في الإسلام قد يأخذ أبعادا أكبر، إذا تم توجيه الاقتصاد القومي نحو أهداف معينة يتكاتف في تحقيقها رأس المال الخاص والعام من خلال خطة اقتصادية تتم في صورة سياسة اقتصادية مفصلة.

ثانيا: التخطيط الاقتصادي الشامل والإسلام

رأينا إلى أي حد يقر الإسلام الملكية الفردية، ويحيطها بسياج من الحماية، ويعطي كل مجتهد نصيبه من ثمرات الحياة الدنيا ليفتح بذلك الطريق للعمل الجاد والتفوق فيه، ومن ثم تتقدم الدولة، ويتحقق مع هذا تكافؤ الفرص بين الناس في الميادين المختلفة.

ومع ذلك فان الإسلام حرص على تجريد الثروات ورءوس الأموال من كل سيطرة أو نفوذ دون أن يشل حركتها، وذلك من خلال عدم تركيزها في

أيدي فئات محددة، فضلا عن إشاعة التكافل والتعاون والتواصي بالبر والعدل والإحسان بين الناس.

ومؤدى ذلك أن إشاعة ليس نظاما رأسماليا خالصا، لأنه وان كان يقر الملكية الفردية إلا انه لا يتركها بدون قيود وقفنا من قبل على بعضها، وهو ليس نظاما اشتراكيا لأنه يقر الملكية الفردية، على التفصيل الذي سلفت الإشارة إليه في الفصل الثالث.

ولهذا يمكن القول أن الاقتصاد في إشاعة لا يمكن رده إلى نظام معاصر معين، وإنما له مقوماته الخاصة لايدانيه نظام آخر في سموه ورقته ومبلغ تحقيقه لخير الأفراد والمجتمعات على السواء.

وإذا كان من المتعين أن نصف الاقتصاد في إشاعة بلغة العصر فانه يعتبر، في نظرنا، نظاما وسطا، يأخذ ما في الأنظمة المعاصرة من محاسن، ويبرأ مما تنطوي عليه من مثالب، ومن ثم فهو نظام اشتراكي معتدل [15].

وفي هذا الخصوص، قام أبو ذر الغفاري رضي الله عنه في عهد عثمان بن عفان يدعو الأغنياء إلى أن ينفقوا في سبيل الله والبر بالفقراء والمساكين وذوي الحاجة جميع ما فضل من أموالهم عن حاجاتهم وحاجات من يعولونهم وينهاهم عن البذخ والترف واكتناز الأموال والترفع عن الفقراء.

وكان أبو ذر يعتمد في ذلك على أحاديث كثيرة سمعها عن رسول الله ﷺ، ولم يسر معاوية بن أبي سفيان لدعوة أبي ذر الغفاري هذه بالشام في أيام ولايته من قبل عثمان بن عفان، كتب بشأنه إلى عثمان الذي طلب أن يرسله إلى المدينة. ولما عجز عثمان كذلك عن منعه عن نشر دعوته، اضطر إلى نفيه إلى «الربذة»، وهي قرية صغيرة في ضواحي المدينة، فظل بها إلى أن مات.

ورغم أن إشاعة حبب إلى الأغنياء أن ينفقوا في سبيل الله وسد حاجة المعوزين، فان درجات الإيمان تقتضي الاستهداء بما حث عليه أبو ذر الغفاري واستوحاه من روح إشاعة.

ورغم أن بعض الباحثين يرون أن دعوة أبي ذر هذه بمثابة جنوح إلى الاشتراكية المتطرفة، فإننا نرى أن هذه الدعوة لم تخالف إشاعة في وسطيته الإسلام موازنته بين صالح الأفراد وصالح المجتمع ككل، فهي تعمل على تثبيت الملكية الفردية وحمايتها من كل ما يتهددها من ثورة الفقراء

والمحرومين، وفي هذا تعمل على تخفيف حدة التفاوت بين الدخول والثروات، في حين تعمل الاشتراكية، وخاصة المتطرفة على إلغاء الملكية الفردية كلها الإسلام معظمها وتحويلها إلى ملكية عامة الإسلام اجتماعية.

ومن هذه الناحية يثور سؤال عن المنظور الإسلامي للتخطيط الاقتصادي الشامل؟

إن التخطيط الاقتصادي الشامل يقتضي-على نحو ما رأينا أن تكون للدولة السيطرة الفعلية على ما تحت يد الجماعة من موارد، فلا وجود للخطة الاقتصادية الشاملة في غياب الملكية العامة لموارد المجتمع الإسلام للجزء الأهم على الأقل من الموارد الإنتاجية، ومعها تحل هذه السيطرة محل القرارات الفردية المتعلقة باستخدام هذه الموارد.

إن التخطيط الاقتصادي الشامل بهذا التحديد يتنافى مع ما للإسلام من أيديولوجية ترعى المصلحتين الخاصة والعامة وتوازن بينهما على أساس أن كلا منهما تكمل الأخرى وفي حماية إحداهما حماية للأخرى، ومن هنا، فان قوام الإسلام حفظ التوازن بين الملكية الخاصة والملكية العامة أو الاجتماعية.

ولأن الخطة الاقتصادية الشاملة تجنح نحو الملكية الاجتماعية وعلى حساب الملكية الخاصة، فإنها بذلك لا تحقق هذا التوازن، بل تتضاد معه، ومن ثم لا يقرها الإسلام، ولا يأخذ بها في هذه الحدود.

إن حلول المشكلات المختلفة التي تواجه المجتمع، سياسية كانت أو اقتصادية أو اجتماعية أو إدارية، إنما تعتبر حلولا إسلامية بقدر ما تحقق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة دون إهدار لإحداهما لصالح الأخرى، تحقيقا لقول الله تعالى: «لا تظلمون ولا تظلمون»[16]، ولقول رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» [17]، وهذان النصان في توفيقهما لمصلحة الفرد والجماعة إنما يفترضان في الأصل تناقض المصلحتين.

لقد أعطانا رسول الله ﷺ صورة عميقة المعنى في التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة كإيديولوجية للإسلام يختلف بها عن الفكر المعاصر، وذلك بقوله فيما رواه البخاري والترمذي: «أن قوما ركبوا سفينة فاقتسموا، فصار لكل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأسه فقالوا له ماذا تصنع، قال هذا مكاني أصنع فيه ما أشاء، فان اخذوا على يده نجا

ونجوا، وان تركوه هلك وهلكوا».

أن «الفردية» في الإسلام ولدت مقيدة بصالح المجتمع، وان عانت هناك «اشتراكية» في الإسلام، فهي لا تبرر مصادرة حقوق الأفراد إلا فيما يقتضيه صالح الجماعة ككل، وعلى هدى من حديث رسول الله المشار إليه، ومؤدى ذلك انه إذا تعذرت الموازنة بين المصلحة الفردية ومصلحة الجماعة، فانه يضحي بالمصلحة الخاصة وتقدم المصلحة العامة وذلك باعتبارها حق الله، وفي هذا يقول الأصوليون «يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى» كما هو الحال في الأحوال الاستثنائية مثل المجاعات والأوبئة والحروب.

وفي هذا نستطيع أن ندرك لماذا تم نزع الملكية الخاصة لتوسيع المساجد أو للمنفعة العامة، وتم تسعير بعض السلع من جانب عمر ابن الخطاب، ولماذا صادر لصالح بيت المال كل زيادة غير معقولة في أموال ولاته بمن فيهم سعد بن أبي وقاص بطل القادسية وخال الرسول ﷺ،[18] وأبو هريرة صاحب الرسول والمحدث الشهير وذلك لمجرد شبهة استفادة الوالي من منصبه في تيسير أموره أو مجاملة الرعية له [19]

ثالثا: بعض دور التخطيط الاقتصادي في الإسلام

انتهينا الى أن الإسلام لا يأخذ بالتخطيط الاقتصادي الشامل على النحو الذي يتم بالاقتصاد الاشتراكي، على أساس أن أيديولوجية الإسلام هي تحقيق التوازن بين المصالح الفردية والمصلحة الاجتماعية، في حين أن التخطيط الاقتصادي الشامل يقتضي أن تكون للسلطة السيطرة الفعلية على ما تحت يد الأفراد من موارد إنتاجية، وهي لا تكون كذلك إلا بالتأميم لكل أو معظم هذه الموارد، ومن ثم يكتسب التخطيط الاقتصادي شموله والزاميته. ومع ذلك رأينا أن الإسلام يسمح بالتدخل من جانب السلطة لتوجيه الاقتصاد القومي نحو أهداف معينة في صورة خطة اقتصادية واجتماعية من خلال سياسة اقتصادية مفصلة، وفي إطار تحقيق هذا التوازن بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة.

ولأن صورة التاريخ تنعكس على أخلاق وممارسات الأجيال الحاضرة واللاحقة، فقد وجب أن يكون فهمنا السليم للتاريخ ذا دور إيجابي في صنع أخلاق وممارسات تلك الأجيال.

إن الله سبحانه وتعالى حينما يقول لرسوله الكريم ﷺ في معرض

تبريره لإيراد قصص من قصص الأولين السابقين: «**وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك...**» [20]، إنما يربط بين هذه القصص وبين عملية تثبيت الفؤاد للحض على استمرار العمل الصالح، ومن ذلك بعض صور التخطيط الاقتصادي الإسلامي التي قصها المولى سبحانه وتعالى في مناسبتين كريمتين، الأولى مع نبي هو سيدنا يوسف عليه السلام، والثانية مع قائد هو ذو القرنين الذي بنى سدا بالاعتماد على النفس، حيث حكى القرآن الكريم عنه، ونشير الى كل منهما باختصار فما يلي [21]:

أ- يوسف عليه السلام والتخطيط الاقتصادي:

يقول الله تعالى على لسان يوسف عليه السلام، وهو يفسر رؤيا الملك، ويرشد الى خطته في مواجهة السنوات السبع العجاف المتوقعة، بعد أن عجز المفسرون عن تفسير ذلك... يقول تعالى: «**وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون. قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين. وقال الذي نجا منهما وادّكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون. يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات لعلي أرجع الى الناس لعلهم يعلمون. قال تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلا مما تأكلون. ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلا مما تحصنون. ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون**» [22]..

ففي هذه الآيات الكريمة نلمس خطة يوسف عليه السلام، في إطار تفسيره للرؤيا مرتكزة على الوسائل المثلى الآتية:

1- العمل الزراعي الدائب أي الذي لا ينقطع، وفي ذلك يقول الله تعالى على لسان يوسف: «**تزرعون سبع سنين دأبا**» أي بصورة متتالية لتحقيق الأمن الغذائي في سنوات الضيق المقبلة.

2- ضرورة تخزين الثمار وحفظها من التلف، فلا يعني العمل الدائم استهلاك كل نتاج هذا العمل من ثمار، بل يتعين تخزين ما يكفي منها لسنوات الضيق أو المجاعة، ولا تكمن أهمية التخزين في تجنيب جزء من الثمار بعيدا عن الاستهلاك فقط، وإنما في الحفاظ على هذا الجزء من

التلف مدة هذه السنوات، فلا يتعرض للسوس أو القوارض وغيرها من عوامل البيئة المختلفة، ولهذا رأى يوسف عليه السلام أن يتم ترك ما يتم حصره لذلك في سنابله: قال تعالى على لسان يوسف: «فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلا مما تأكلون».

3- عدم الإسراف في الاستهلاك، ففي قوله تعالى «**إلا قليلا مما-تأكلون**» يشير الى ضرورة الاقتصاد في الاستهلاك، ولهذا امتدح المولى سبحانه وتعالى هؤلاء المقتصدين حيث جعل الاقتصاد والموازنة بين الاستهلاك والادخار من صفات عباد الرحمن بقوله جل شأنه: «**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما**» [23].

4- وجوب تحقيق فائض يسمح بإعادة الإنتاج، فلم ينس يوسف في إطار نهم السنوات العجاف المقبلة، ضرورة توفير فائض من المنتجات يسمح بإعادة الإنتاج لمواجهة متطلبات هذه السنوات وما بعدها، وفي تصوير القرآن لهذه السنوات بأنها «سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلا مما تحصنون» هذا التصوير يفيد مدى شدة نهم هذه السنوات، ومدى ما كان يمكن أن تكون عليه المجاعة أو الضيق إذا لم يتم الأعداد لهذه السنوات. ومع ذلك فان هذه السنوات ستأكل كل ما يقدم لها إلا قليلا مما يتم ادخاره حيث يمكن عن طريق هذا الفائض أن يعاد الإنتاج لمواجهة المستقبل.

5- حسن استخدام الفائض: إن ضرورة تحقيق فائض لإعادة الإنتاج لا يكفي في حد ذاته بل لا بد من حسن استخدام هذا الفائض في العملية الإنتاجية وتحقيق الموازنة بين كل من الإنتاج والاستهلاك لتوليد مزيد من هذا الفائض الذي يساعد بدوره على إعادة الإنتاج وتحقيق الرخاء، وفي هذا يقول الله تعالى: «**ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون**»، وقد بشر يوسف عليه السلام بذلك حيث لم يرد هذا في رؤيا الملك، وإنما من العلم الذي علمه الله ليوسف، وكنتيجة للتخطيط السليم والعمل الجاد.

وجدير بالذكر أن مدة هذه الخطة قد استغرقت خمسة عشر عاما، سبع سنوات سمان وسبع سنوات عجاف، والعام الأخير الذي كان معه الرخاء.

6- أهمية العنصر البشري: لم يرض يوسف ابتداء أن يعمل في ظل

الشكوك التي كانت قد أثارتها نسوة المدينة حوله، فرد أمر الملك باستدعائه حتى يستوثق من أمره في شأن هؤلاء النسوة اللاتي قطعن أيديهن، فاحضر الملك هؤلاء النسوة في غيبة يوسف وسألهن عن يوسف، قال تعالى: «قال ما خطبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه قلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين» (24)

ولما ظهرت براءة يوسف طلبه الملك، ومن ثم طلب يوسف من الملك أن يجعله على خزائن الأرض «**قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم**» (25) أي حفيظ لتقدير الأقوات عليم بسني المجاعات وذلك كما يقول القرطبي.

إن في الاستجابة لطلب يوسف من جانب الملك، مواجهة للازمة القادمة بدقة وحكمة، وتمكنا وحسن تصرف، وعلما بما تتطلبه تلك المهمة في السنوات السمان والسنوات العجاف على السواء.

وقد كان لدقة اختيار يوسف لمن ساعدوه في تنفيذ خطته أثره في نجاح هذه الخطة وخاصة أخاه الذي كان عونا له ويدا أمينة تشد من أزره، الأمر الذي انعكس على تفادي آثار القحط والمجاعة، وجعل مصر محط آمال شعبها، ومخزن الطعام لها ولجيرانها.

ب- التخطيط لإنشاء السد بالاعتماد على النفس:

كان هناك سؤال لرسول الله ﷺ عن ذي القرنين، فنزلت الآيات من سورة الكهف التي تجلى التخطيط لإنشاء السد بالاعتماد على النفس والمشاركة الفعالة في ذلك من الشعب.

ورغم أن المعلومات محدودة عن ذي القرنين نفسه ومكان السد والقوم الذين لا يكادون يفقهون قولا.... فان ما يعنينا هو منهج ذي القرنين لا العمل، والخطوات المنفذة للعمل، واختبار البناء بعد إتمامه ورد الأمر كله لله في النهاية.

لقد جاء القرآن الكريم مؤكدا في هذه القصة قيما إيجابية دافعة الى العمل الصالح الذي هو أساس التفاضل بين الناس ومجال خدمة المجتمع، وفي هذا تبدو ركائز المجتمع ممثلة في: العدل والعمل، ويتضح ذلك من قوله تعالى: «**قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد الى ربه فيعذبه عذابا**

نكرا. وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من امرنا يسرا» [26].

ولهذا كانت القوة التي توافرت لذي القرنين، والقدرة والسرعة التي تتمثل جميعها في قوله تعالى: «**وآتيناه من كل شيء سببا** [27]»، كانت كلها في خدمة العدل، فهو يصل الى حكم أمة يقول الله له معها: «**قلنا يا ذا القرنين إما أن تعذب وإما أن تتخذ فيهم حسنا**» [28].

إن ربط العدل بالعمل منهج قرآني يربط بين السبب والنتيجة كما في قوله تعالى «**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى**» [29]

ومع هذه القصة نجد أنها تدور مع الطغاة يأجوج ومأجوج والقوم المستضعفين الذين يصفهم القرآن الكريم بقوله «**لا يكادون يفقهون قولا**» والقائد ذي القرنين بقوته التي وضعها في خدمة العدل. وقد عرض المستضعفون على القائد أن يجمعوا له مالا ليتولى مسئولية السد، «**قالوا يا ذا القرنين أن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا**» [30]. ولكن القائد رد عليهم طالبا مشاركتهم له في العمل دون أن يقتصر دورهم على مجرد تقديم المال، فقد مكنه الله مما هو خير «**قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما**» [31]

وهنا يطلب القائد إعانة القوم له، وكأنه هو الذي يحتاج هذه الإعانة دفعا لهم إلى العمل في إطار من حسن المعاملة.

وعلى طريق العمل الجاد طلب القائد من القوم البحث عن الحديد في أرضهم لتحقيق الهدف الكبير وهو بناء السد بينهم وبين هؤلاء الطغاة، فقال: «**آتوني زبر الحديد**» أي قطع الحديد من الأرض، وبالبحث عن الحديد يتحول المستضعفون الى عمل جاد يخرجون به كنوز الأرض، ومن ثم أعانهم الله باعتمادهم على النفس، وعلى أساس من الإيمان والتعاون. وهاهم ينفخون الحديد الجامد استجابة لأمر ذي القرنين «انفخوا» فيلتهب كما التهبت نفوسهم من العمل الجاد والهادف من خلال تخطيط محكم يتضمن الوسائل المثلى لتحقيق هدف كامل الوضوح، ولا يلبث أن يرتفع صوت القائد الذي يشارك بنفسه في العمل من جديد قائلا: «**آتوني أفرغ عليه**

قطرا» [32] أي نحاسا مذابا، ومعنى ذلك أن ثمة مجموعة أخرى من القوم تعد النحاس المصهور في نفس الوقت الذي كانت تعد فيه مجموعة أولى الحديد المصهور، وفي مرحلة معينة من مراحل العمل يصب القائد النحاس المصهور على الحديد الملتهب ليصبح السد قطعة واحدة، كما اصبح الشعب سبيكة واحدة من خلال العمل الجاد والدائب والهدف المحدد الواضح.

ولم ينس القائد أن يختبر قوة السد ليقف على حسن العمل، فأمر قومه أن يتسلقوه أو يحاولوا اختراقه، وفي ذلك يقول الله تعالى: «**فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا**» [33]

وعند ذلك لم ينس القائد أن يرد الفضل لله، فقال: «**هذا رحمة من ربي**».

انه الإيمان الذي يرد معه الأمر كله لله والقيادة المشتركة التي حولت شعبها من شعب شعاره «فهل نجعل لك خرجا» الى شعب شعاره «**فأعينوني بقوة**».

إنها أمة لا تشتري سلامتها، وإنما بالعمل والعدل والتخطيط السليم والثقة بالله تصنع هذه السلامة بنفسها.

أرأيت كيف أن هاتين الصورتين من صور التخطيط في الإسلام قد غطتا الجوانب المختلفة التي سلفت الإشارة إليها تحت عنوان «دروس من العملية التخطيطية» والتي سبق طرحها من جانب أحد المفكرين الاقتصاديين الذين انشغلوا بالتخطيط، وأدان نفسه في ذلك لعدم اخذ هذه الدروس في الاعتبار من قبل؟ إن «موضات التنمية» التي أشار إليها والتي اكتسحت العالم خلال العقدين الماضيين، تقتضي التعلق بها كأمل خادع، كما تقتضي الاعتماد على المساعدات الخارجية، دون التركيز على الفوائض الداخلية ابتداء أو التركيز على المشكلات الأساسية التي تأخذ وقتا أطول لإنجازها، وقد رأينا أن بناء السد من جانب قوم ذي القرنين كان مواجهة لإحدى المشكلات الأساسية بالمجتمع، كما أن خطة سيدنا يوسف استغرقت خمس عشرة سنة وأنجزها دون كلل في هذا الأفق الزمني الطويل نسبيا بصبر وأناة. ومن ناحية أخرى، نجد أن درسا آخر يتمثل في الانفصال التام بين التخطيط والتنفيذ، كما طرحه محبوب الحق وأدانه، في حين نجد أن التخطيط في الإسلام يتسم بالربط المحكم بينهما، فقد كان ذو القرنين،

مثلا، على رأس المنفذين في بناء السد. على التفصيل الذي سلفت الإشارة إليه، مع انه كان مهندس هذه العملية ابتداء، فلم ينفصل التخطيط عن التنفيذ في أي مرحلة من مراحل بناء السد، حتى تلك التي تم معها اختبار قوة السد بعد الانتهاء منه.

أما بالنسبة لدرس إغفال دور القوى البشرية وأثره السلبي على العملية التخطيطية والإنتاجية، فقد لمسنا كيف أن ذا القرنين استطاع أن يحول شعبه من مجتمع شعاره «**فهل نجعل لك خرجا**» الى مجتمع شعاره «فأعينوني بقوة» وما يقتضيه ذلك من تدريب وعمل شاق ومتواصل لهذه القوى البشرية كعناصر فعالة في عملية التطوير.

إن التخطيط كأسلوب للإنتاج والتطوير يقتضي أن تشارك القوى البشرية سواء في صنع القرارات أو العمليات التي بمقتضاها يتم التطوير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وقد رأينا كيف تم ذلك بوضوح في هذين النموذجين من نماذج التخطيط الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام.

أليس المخطط الأعظم هو الله؟ انه كذلك، وعلينا أن نهتدي بهديه لنجاتنا في الدنيا والآخرة، ولنأخذ بالتخطيط كمطلب شرعي وفي هذه الحدود. يقول تعالى: «**ومن أعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى. قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا. قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى. وكذلك نجزي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه ولعذاب الآخرة اشد وأبقى**» [34].

ونشير بعد ذلك الى نظرة الإسلام الى تلوث البيئة في الفصل العاشر.

الهوامش

(1) سورة المائدة، الآية 28

(2) سورة المائدة، الآيتان 30 , 31

(3) انظر في تفصيل ذلك للكاتب: اقتصاديات النشاط الحكومي، مطبوعات جامعة الكويت 1982 صفحة 11 وما بعدها.

(4) انظر في تفصيل ذلك: دكتور محمد دويدار، دكتور مصطفى رشدي، الاقتصاد السياسي، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية 1973، صفحة 284

(5) انظر في ذلك:

- الدكتور عمرو محي الدين، التخطيط الاقتصادي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1975 صفحة 16 وما بعدها.

- دكتور محمد دويدار، دكتور مصطفى رشدي، الاقتصاد السياسي، المرجع السابق، صفحة 467 وما بعدها

E. K. Hunt, Jesse G. Schwartz, Editors, A Critique of Economic Theory, Penguin Books 1973, P4&5

(6) انظر:-دكتور عمرو محيي الدين، التخطيط الاقتصادي، المرجع السابق، صفحة 26 وما بعدها. دكتورة حمدية زهران، التخطيط الاقتصادي بين النظرية والتطبيق، مكتبة عين شمس القاهرة 1979، صفحة 94-101.

(7) انظر في ذلك المراجع المتعلقة بالتخطيط القومي الشامل وخاصة التي سلفت الإشارة إليها.

(8) فوجود الخطة لا يكفي لاعتبار الاقتصاد مخططا، فقد توجد الخطة على مستوى الفرد أو العائلة أو المشروع أو الصناعة دون أن تشمل الاقتصاد القومي ككل، وقد يتم تحضير الخطة على غير أساس من الواقع أو على أساس خاطئ ومن ثم لا يكون لها حظ من التنفيذ العملي، وقد تكون الخطة سليمة ولكن لا تتوافر الشروط التنظيمية لها... وفي كل تلك الأحوال توجد الخطة ولكن الاقتصاد القومي لا يسير طبقا لها، فلا تقوم عملية التخطيط، ولهذا لا يكون الاقتصاد مخططا.

(9) أنظر في تفصيل ذلك: الدكتور علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، الطبعة الخامسة، دار النهضة مصر، القاهرة 1398هـ - 1979م صفحة 58 وما بعدها.

(10) سورة طه، الآية 131.

(11) سورة الإسراء الآية 26

(12)سورة الأنفال، الآية 60

(13) سورة آل عمران، الآية 104

(14) من هذا الرأي، دكتور محمد شوقي الفنجري، نحو اقتصاد إسلامي، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1401هـ - 1981م، صفحة 78.

(15) من هذا الرأي:-دكتور علي عبد الواحد وافي حقوق الإنسان في الإسلام، المرجع السابق

- دكتور مصطفى السباعي، الاشتراكية في الآلام، الناشرون العرب، دمشق، 1965

(16) سورة البقرة الآية 279

(17) مسند الإمام احمد بن جنبل.

(18) روى الترمذي في المناقب رقم 3753 وقال حديث حسن غريب، والحاكم في المستدرك جزء 3 صفحة 498 وصححه ووافقه الذهبي عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال: «كنت جالسا مع رسول الله ﷺ فاقبل سعد إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «هذا خالي فليرني امرؤ خاله».

وقال الترمذي كان سعد من بني زهرة، وكانت أم النبي ﷺ من بني زهرة، فلذلك قال النبي ﷺ: «هذا خالي» الحديث.

(19) انظر: دكتور سلمان الطماوي، عمر بن الخطاب و أصول السياسة والإدارة الحديثة، مرجع سبقت الإشارة إليه.

(20) سورة هود، من الآية 120

(21) انظر في تفصيل ذلك العرض القيم للدكتور سعد المرصفي، العمل والعمال، مرجع سبقت الإشارة إليه، صفحة 153 وما بعدها.

(22) سورة يوسف، الآيات 43-49.

(23) سورة الفرقان، الآية 67

(24) سورة يوسف، الآية 51

(25) سورة يوسف، الآية 55

(26) سورة الكهف-الآية 87-88

(27) سورة الكهف، الآية 84

(28) سورة الكهف من الآية 86

(29) سورة النجم، الآية 39-41

(30) سورة الكهف، الآية 94

(31) سورة الكهف، الآية 95

(32) سورة الكهف، الآية 96

(33) سورة الكهف، الآية 97

(34) سورة طه، الآيات 124-127.

15 نظرة الإسلام الى تلوث البيئة

البيئة والنظام البيئي:

يطلق العلماء لفظ البيئة على مجموع الظروف والعوامل الخارجية التي تعيش فيها الكائنات الحية، وتؤثر في العمليات الحيوية التي تقوم بها.

ويقصد بالنظام البيئي أية مساحة من الطبيعة وما تحويه من كائنات حية ومواد غير حية، في تفاعلها بعضها مع بعض ومع الظروف البيئية، وما تولده من تبادل بين الأجزاء الحية وغير الحية، ومن أمثلة النظم البيئية الغابة والنهر والبحيرة والبحر.

ويعني تلويث البيئة إفسادها من جانب الإنسان، فقد كانت البيئة تلبي حاجات الإنسان دون كلل أو ملل، ومع مجيء عصر الصناعة واستخدام الآلة، وسوء استغلال الموارد المختلفة... بدأت البيئة تتعرض لتغيرات متباينة لم تستطع استيعابها، فكانت مشكلة التلوث أو الإفساد التي تعتبر بمثابة ردّ على عدوانية الإنسان عليها وإرهاقه لها...

إن البيئة إذا هي موطن الحياة، والأرض هي موطن الإنسان، فعليها يعيش ومنها يبني بيته

ويستخرج غذاءه وماءه ومعادنه والطاقة التي يستخدمها، كما يتنفس هواءها ويتأثر بجاذبيتها ومناخها.

ويعتمد الإنسان في حياته على البيئة وما فيها من موارد طبيعية، حيث يقوم بتطوير معيشته ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية، فضوء الشمس والهواء والماء والتربة والمعادن تمثل العناصر التي يحيا بها الإنسان ويطور بها حياته من خلال ازدياد فهمه لهذه البيئة.

ورغم أهمية هذه الموارد للإنسان، فإن حسن استغلالها وصيانتها أصبح أمرا ضروريا، بسبب تزايد السكان التدريجي، وعدم كفاية الموارد الاقتصادية المؤهلة لإشباع حاجة الإنسان، بل إن الإنسان نفسه، كمورد اقتصادي واجتماعي، ينبغي أن تتم تنميته فكريا وحضاريا، لكي يتعامل مع البيئة بما يحقق الغاية من وجوده، ويحقق التجانس بينه وبين البيئة لصالح المجتمع ككل [1].

وفساد البيئة أو تلوثها نقيض صلاحها، فقوله تعالى: «**ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس** ...[2]» يعني أن القحط والجدب ظهر في البر، وفي البحر، أي في المدن التي على الأنهار بفعل الإنسان.

ومؤدى ذلك أن المحافظة على الموارد الطبيعية أصبح أمراً مرتبط بحياة الإنسان الذي يعيش على هذه الموارد، وتعني المحافخلة على هذه الموارد حسن استغلالها وعدم الإسراف عند استعمالها أو استنزافها.

ويمكن تلخيص مظاهر سوء استخدام الموارد الطبيعية فيما يلي: [3]:

1- إتلاف التربة الزراعية أو تدميرها.
2- استنزاف المصادر المائية وتلويثها.
3- استنزاف المعادن.
4- إبادة الغابات وحرقها.
5- عدم حماية الحيوانات البرية.
6- إقامة المدن والمجتمعات في غير أماكنها الصحيحة.
7- تلوث الهواء بمختلف الوسائل.
8- تدمير المناطق الجميلة التي تستخدم للترويح عن النفس.
9- الاختيار غير العلمي للمناطق التي تستزرع أو تستصلح.
10- تخلف الإنتاج بشتى صوره عن المتطلبات الأساسية للإنسان.

وهذه المظاهر وغيرها تحتاج الى العمل سريعا على الحد منها، وذلك للمحافظة على حياة الإنسان نفسه، فهناك ترابط وثيق على مر العصور بين انتشار المجاعة واستنزاف الموارد الطبيعية، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة الأخيرة.

ولأن الإنسان يتصرف بتأثير عوامل متعددة من دوافع واتجاهات مختلفة، فانه مهما سنت القوانين التي تنظم استغلال الموارد الطبيعية وصيانتها، فان القوانين وحدها لا تكفي لضمان التصرف السليم من قبل الأفراد، ولذلك يرى البعض أن الأساس في ذلك هو العنصر التربوي، لأنه عن طريق التربية يمكن تنمية سلوك الأفراد بما يتمشى وأهمية الموارد الطبيعية في حياتهم [4].

والتربية البيئية في نظر هذا البعض هي عملية تكوين القيم والاتجاهات والمهارات والمدركات اللازمة لفهم وتقدير العلاقات المعقدة التي تربط الإنسان وحضارته بمحيطه الحيوي الفيزيقي، وتوضح حتمية المحافظة على مصادر البيئة، وضرورة حسن استغلالها لصالح الإنسان، حفاظا على حياته الكريمة ولرفع مستويات معيشته.

البيئة والاقتصاد:

وتستهدف التربية البيئية فيما تستهدف، بعض الأهداف الخاصة التي تتعلق بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية، ومنها [5]:

1- دراسة العوامل والأسباب التي تؤثر في النظام البيئي وفي استخدام المصادر الطبيعية.

2- تحليل الأسباب التي تؤدي الى تفاوت في تنمية المصادر الطبيعية وحسن استغلالها في المناطق المختلفة.

3- بحث الأسباب الطبيعية والاقتصادية التي تؤثر في زيادة أو نقص التجمعات السكانية الريفية والمدنية وعدم التكافؤ في تنمية كل منها.

4- تحليل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بقلة الإنتاج وقلة الاستهلاك في مناطق معينة.

5- تقصى اثر استخدام التكنولوجيا المتخلفة في عمليات الاستهلاك والإنتاج.

6- تنمية القدرة العلمية والمبادأة والابتكار في حسن استخدام المصادر

البيئية.

7- توضيح أهمية استخدام التكنولوجيا المتطورة في سد الحاجات المحلية أو الإقليمية.

ومؤدى ذلك أن ثمة ارتباطا وثيقا بين البيئة والاقتصاد، ذلك أن إهدار الموارد الاقتصادية وعدم كفاءة استخدامها أو استغلالها، يعتبر كذلك من صميم موضوعات البيئة، ومن ثم فالارتباط عضوي بين الاقتصاد والبيئة.

إن التربية البيئية بهذا المعنى واردة ومطلقة، خاصة، أنها لم تحظ في الوطن العربي والإسلامي بأهمية تستحقها، رغم وجود الكثير من الموارد الطبيعية، ومع ذلك، فان التربية البيئية تقتضي دراسة البيئة ابتداء، وتثور الصعوبة في أن الحقائق المنفصلة تنسى إذا لم ترتبط مع بعضها، ولأنه من الصعب الاقتصار على دراسة البيئة والتربية البيئية إلا للمتخصصين، فان تكوين القيم البيئية عند أفراد المجتمع يصبح مسألة غاية في الصعوبة، فضلا عن الوقت الطويل الذي يمكن أن تتمخض عنه بعض النتائج الجزئية في هذا الشأن.

إن العلماء المعاصرين حينما تحدثوا عن التوازن البيئي واختلال هذا التوازن، وأثر ذلك على الحياة، لم يربطوا بين ما توصلوا إليه وبين خالق السماوات والأرض، منشئ البيئة في توازنها، ولم يربطوا بين تعاليم الخالق وموقف الإنسان من هذه التعاليم.

تسخير السماوات والأرض وما بينهما للإنسان:

لقد أعلن القرآن الكريم أن السماوات والأرض وما بينهما قد سخرت لخدمة الإنسان، ومن ثم كانت تلك السماوات وهذه الأرض وما بينهما المسرح الطبيعي الذي يتحرك فيه الإنسان، وفي هذا يقول الله تعالى:

«**وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**» [6]، أي خلق ذلك لمنافعكم، وفي تفصيل هذه الآية يقرر الله سبحانه وتعالى:

1- «**وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ...**» [7]

2- «**وسخر لكم الأنهار...**» [8]

3- «**وسخر لكم الشمس والقمر دائبين...**» [9]

4- «**وسخر لكم الليل والنهار...**» [10]

5- «وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون[11]».

أبعاد أخرى للبيئة في الإسلام:

ولم يقتصر القرآن الكريم على ذلك، بل طالب الإنسان بالتأمل في خلق السماوات والأرض، فقال عز وجل: «**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض..**»[12] كما طالبهم بالبحث عن أسرار هذا الخلق، واكتشاف بداية الخلق وكل ما ينظم السنن والقوانين تدعيما لليقين وإعلانا عن الحضور الإلهي وقدرته على استئناف هذا الخلق متى يشاء وكيف يشاء، فقال تعالى: «**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة، إن الله على كل شيء قدير** [13]».

وفضلا عن ذلك، فان الله عز وجل حض على التفكير في مصائر البشر للتعرف على مواطن الكمال والنقص وأسباب هذا وذاك، ومن هنا فإذا كان السير في المكان يعني التعامل مع البيئة والكون والحياة، فان السير في الزمان يعني العودة الى ما مضى من الأمم، والتعرف على مصائر الصادقين والكاذبين من أفرادها.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين...**» [14].

مفهوم البيئة في الإسلام والفكر المعاصر [15]:

إن المكان والزمان هما البيئة التي يجد الإنسان نفسه فيها في الإسلام، ومن ثم يتعين عليه أن يتعامل معهما، وهو مفهوم للبيئة يختلف-كما رأينا- عن الفكر الوضعي، لأن الفكر الإسلامي للبيئة يشمل كل محاولات نشاط الإنسان، فضلا عن استهدائه بالأفكار السابقة على وجود الأجيال المتعاقبة زمنيا، لاختلاف الفكر الإنساني في جيل عنه في آخر باختلاف التدبر والتأمل والقيم السائدة التي يؤمن بها كل جيل من هذه الأجيال.

وعلى هذا الأساس، فان الفكر الوضعي يقتصر على الناحية المكانية دون الناحية الزمانية حيث ينشغل فقط بالهواء والمياه، سواء كانت داخلية

أو خارجية، ومخازن الفضلات، والضجيج أو الضوضاء، والاهتزازات والطاقة النووية، والفنون الإنتاجية (التكنولوجيا)... الخ.

ومع انشغال الفكر الوضعي بالبيئة المكانية في هذه الحدود، يخلو هذا الفكر من الناحية الزمانية، فضلا عن قصوره الملموس في إطار تسخير السماوات والأرض لخدمة الإنسان وكما أمر الله، على أساس أن الغاية في النهاية من حركة الإنسان في الإسلام هي العبادة.

إن العمل بالتعاليم الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والاستعانة بكل ما ورد في هذا الكتاب من أمثال مضروبة وقصص مروية يشير الى مفهوم العبادة. ومن هنا، فان مفهوم العبادة يتعين أن يتضمن كل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل، وكل ما تختلج به نفسه، ويحتويه قلبه على أساس أن الأعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى.

إن تسخير السماوات آمر وما بينهما للإنسان، كبيئة مكانية وحض للإنسان على التأمل والتدبر فيها ينتهي بهذا الإنسان الى أن يكتشف وحدانية الخالق، كما أن الحفاظ على هذه البيئة المكانية هو شرط الحياة السليمة التي جاء بها الإسلام للإنسان.

أما البيئة الزمانية التي تنصرف الى التأمل الواعي في مصائر السابقين من الأجيال، فإنها تستهدي عدم الوقوع في أخطاء هذه الأجيال، وبذل الجهد المتزايد للتغلب على ضعف النفس، والوقوف عند الحدود التي وضعت للإنسان، فلا يدفعه النجاح في أعمار الأرض لان يتصرف ضد إرادة الله، لأن أمما سابقة فعلت ذلك، وكانت اكثر قوة ونجاحا، واندثرت لأنها لم تعتصم بالاستقامة وبأوامر الله، ولم تنته عما حرم الله، وفي هذا يقول الله تعالى: و «**أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها اكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات، فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوآى أن كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزئون. الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون**»[16].

وقد يظن البعض أن إفساد أو تلويث البيئة لا يخرج عن أن يكون محصلة لعوامل مادية، كإفساد الجو الذي يحيط بالأرض، أو في صورة مواد كيماوية تخرج كفضلات من المصانع... الخ، ولكن القرآن الكريم يلمح الى جوانب

أخرى للتلوث تتصل بالجانب الأدبي.

والمقصود بالجانب الأدبي هو توفير الظروف السياسية والاجتماعية والتربوية التي تحض القادرين على العمل على استصلاح الأرض الموات وإحيائها، وصيانة زراعتها حتى تبلغ الحصاد، ومرجع ذلك أن المقصود بالتلوث هنا هو الحيلولة دون أن تكون الأرض صالحة للعطاء.

وعلى هذا الأساس فان كل سلوك يثبط همم العامدين، ويدفعهم الى هجرة الأرض بالتضييق عليهم أو إنزال الظلم بهم، أو حرمان أصحابها من حصادها هو أشبه ما يكون بالتلوث لأنه يحدث النتيجة التي يحدثها التلوث المادي.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين**» (17)

فالله سبحانه وتعالى يربط بين إيتاء حق الثمار يوم حصادها من ناحية وبين عطاء الأرض لهذه الثمار وعدم الإسراف من ناحية أخرى، ومؤدى ذلك انه جل شأنه يقرر أن استمرار عطاء الأرض مشروط بالعدل الاجتماعي والتعاون بين الناس وعدم الإسراف.

وفي هذا المعنى يقول رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، فالشريعة الإسلامية ترفض إحداث أي ضرر للإنسان يصيب به نفسه أو غيره، ولما كان إهمال الأرض وإبقاؤها مواتا، أو جعلها كذلك بأي وسيلة هو ضرر بالنفس وبالآخرين، فهو بالتالي كفر بنعم الله وتخلف عن شكره عليها.

كما يقرر رسول الله ﷺ في ذات المعنى انه: «لا يحل لمسلم أن يروع مسلم»، فالترويع هو اقصر الطرق الى تجميد الإنتاج البشري، وبالتالي الى زرع اليأس في النفوس وتثبيط الهمم عن العمل المنتج.

أما بالنسبة للمفهوم المعاصر للبيئة، فجدير بالذكر أن نشير الى انه قد عقد خلال عام 1972 بمدينة ستوكهولم، عاصمة السويد، مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة البشرية حيث أعطى هذا المؤتمر مفهوما متسعا للبيئة، بحيث أصبحت تدل على اكثر من مجرد عناصر طبيعية (ماء وهواء وتربة ومعادن ومصادر للطاقات ونباتات وحيوانات).. وانتهى المؤتمر الى اعتبارها رصيد

الموارد المادية والاجتماعية المتاحة في وقت ما وفي مكان ما لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته.

وفي هذا فان البيئة الطبيعية تتكون من الماء والهواء والتربة والمعادن ومصادر الطاقة والنباتات والحيوانات، وجميعها تمثل الموارد التي أتاحها الله للإنسان كي يحصل منها على مقومات حياته.

أما البيئة الاجتماعية فتتكون من النظم الاجتماعية والمؤسسات التي أقامها الإنسان، فهي الطريقة التي نظمت بها المجتمعات البشرية حياتها إشباعا لحاجاتها.

وترتيبا على ذلك يمكن القول بأن البيئة تمثل الإطار الذي يعيش فيه الإنسان ويحصل منه على مقومات حياته من غذاء وكساء ودواء ومأوى ويمارس فيه علاقاته مع أقرانه من بني البشر [18].

ومع ذلك لا يزال يبرز الجانب المادي فقط في مفهوم البيئة في الفكر المعاصر، ومنه يتضح الى أي حد يتمتع الإسلام بنظرة أوسع في مفهوم البيئة، خاصة في اعتبار البيئة نعمة من نعم الله تستحق الشكر من جانب الإنسان لاستمرارها عليه.

البيئة نعمة من نعم الله:

تشمل البيئة المكانية الأرض والمياه والحيوان والنبات وكل ما هو فوق الأرض وفي باطنها... وهي نعمة لأنها سخرت لخدمة الإنسان كما أن البيئة الزمانية عظة وعبرة لهذا الإنسان من خلال التأمل في مصائر السابقين من البشر وعدم الوقوع في أخطائهم، فهي تذكرة، «**وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين**» [19]، ومن ثم فهي نعمة أيضا انعم الله بها على الإنسان. ولأن الحياة الإنسانية نعمة كبرى على الإنسان، فان العدوان عليها يعتبر جريمة كبرى، وتجاهلا لنعمة الله، وإخلالا بشروط استخلاف الله للإنسان على الأرض.

وعلى هذا الأساس، فان من شروط الاستخلاف الحفاظ على كل النعم التي أنعم الله بها على عباده، على أساس أن حسن الاستفادة من هذه النعم شرط من شروط الحفاظ على النعمة الكبرى وهي الحياة.

إن الحياة، وأساليب تطويرها الى الأفضل، أمانة بين يدي الإنسان،

والحفاظ عليها يعني الالتزام بشرط حمايتها من المرض والجوع والألم وكل أنواع الحرمان، ولا سبيل الى ذلك إلا بحماية البيئة التي هي مستوح بقية النعم.

الشكر واستمرار النعم على الإنسان:

إن استمرار النعم على الإنسان مرهون باستمرار الشكر، يقول تعالى جل شأنه: «**وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدكم**» [20] ومقتضى ذلك الحفاظ على هذه النعم شرط للشكر عليها، فمن عمل عملا يتعارض مع استمرار هذه النعم، فقد قطع الطريق على شكر الشاكرين.

«إن المراد من خلق الخلق وخلق الدنيا وأسبابها أن يستعين الخلق بهما على الوصول الى الله تعالى، ولا وصول إليه إلا بمحبته والأنس به في الدنيا والتجافي عن غرور الدنيا، ولا انس إلا بدوام الذكر ولا محبة إلا بالمعرفة الحاصلة بدوام الفكر، ولا يمكن الدوام على الذكر والفكر إلا بدوام البدن، ولا يبقى البدن إلا بالغذاء، ولا يتم الغذاء إلا بالأرض والماء والهواء، ولا يتم ذلك إلا بخلق السماء والأرض وخلق شعائر الأعضاء ظاهرا وباطنا، فكل ذلك لأجل البدن والبدن مطية النفس، والراجع الى الله تعالى هي النفس المطمئنة بطول العبادة والمعرفة فلذلك قال تعالى: «**وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون، ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون...**»، فكل من استعمل شيئا في غير طاعة الله فقد كفر بنعمة الله» [21].

ولقد قرن الله تعالى الشكر بالذكر، فقال جل شأنه «**فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ...**» [22]، ومقتضى ذلك أن نعرف أن النعم من الله وان نفرح بالمنعم وبمن أجرى أسباب النعم على يديه، وان فعل الشكر وترك الكفر لا يتم إلا بمعرفة ما يحبه الله تعالى مما يكرهه، لأن معنى الشكر استعمال نعم الله فيما خلقت له، وان الكفر نقيض ذلك. ولما كانت الموارد الطبيعية من النعم التي انعم الله بها على الإنسان، فان كل إساءة إليها، بالتلويث أو الإفساد أو سوء الاستخدام أو حرمان الناس منها بغير حق، تتعارض مع شكر الله على نعمه، بل هو قتل بطيء للنفس التي سخر الله لها السماوات والأرض وما بينهما. ويتضح من ذلك أن الشكر ليس كلمة تقال، وإنما هو علم وعمل يقوم به الإنسان تجاه خالقه وعباد الله، ولهذا

قال الله تعالى: «**اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور** ...» [23].

التشريع الإسلامي والبيئة:

لا يمكن أن يدور الحق مع الهوى، فبالحق تقوم السماوات والأرض، وبالحق يستقيم الناموس، وتجري السنن في الكون وما فيه ومن فيه، ولهذا يقول الحق تبارك وتعالى: «**ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون**» [24].

ومع أن الحق واحد، فالأهواء كثيرة ومتقلبة، وبالحق الواحد يدبر الكون كله، فلا ينحرف ناموسه لهوى عارض، ولا تتخلف سننه لرغبة طارئة، ولو خضع الكون كله للأهواء العارضة، والرغبات الطارئة لفسد كله، ولفسد الناس معه، ولفسدت القيم والأوضاع، واختلت الموازين والمقاييس وتأرجحت كلها بين الغضب والرضا، والحب والبغض، والرغبة والرهبة، والنشاط والخمول، وسائر ما يعرض من الأهواء والتغيرات والانفعالات والتأثرات.

إن بناء الكون المادي واتجاهه الى غاياته كليهما في حاجة الى الثبات والاستقرار على قاعدة ثابتة ونهج مرسوم لا يختلف ولا يحيد.

ومن هذه القاعدة الكبرى في بناء الكون وتدبيره، جعل الإسلام التشريع للحياة البشرية جزءا من الناموس الكوني تتولاه اليد التي تدبر الكون كله وتنسق أجزاءه جميعا، والبشر جزء من هذا الكون، ومن هنا فأولى أن يشرع لهذا الجزء من يشرع للكون كله، ويدبره في تناسق لا يخضع معه نظام البشر للأهواء وإلا فسدت السماوات والأرض ومن فيهن، أي خرجت عن نظامها الذي يمكن أن يشاهد عند تعدد الحاكم أو وجود الشريك، ولهذا يقول الله تعالى: «**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون**» [25].

تصارع القوى والصلاح في الأرض:

يعلن الله سبحانه وتعالى عن الغاية من اصطراع القوى المختلفة حين يقرر أن النصر للعقيدة لا للقوة المادية، وللإرادة الإلهية لا للكثرة العددية، فهنا تكون الغاية من هذا الاصطراع هي الصلاح في الأرض، والتمكين للخير بالكفاح ضد الشر.

وفي هذا يقول الله تعالى: «**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين**»[26]. وجدير بالذكر أن الحكمة من اصطراع القوى وتنافس الطاقات هي انطلاق السعي نحو تيار الحياة، ولولا ذلك لفسدت وتعفنت هذه الحياة، أن ساحة الحياة تموج بالناس في تدافع وتسابق نحو الغايات، ومن ورائها جميعا تلك اليد الحكيمة المدبرة تمسك بالخيوط، وتقود المركب المتصارع المتسابق الى الخير والنماء والصلاح في نهاية المطاف، ولولا أن في الطبيعة التي فطر الله الناس عليها أن تتعارض مصالحهم، لما انطلقت الطاقات، ولما ظلت الحياة أبدا يقظة عاملة مستنبطة لذخائر الأرض ومستخدمة لقواها وأسرارها الدقيقة، ليكون في النهاية الصلاح والتطور الى افضل[27].

ومما تجدر الإشارة إليه أن ذلك مشروط بقيام الجماعة الخيرة المهتدية المتجردة التي تعرف إنها مكلفة بإقرار الحق في الأرض، ودفع الباطل وانه لا نجاة من عذاب الله إلا أن تنهض بهذا الدور النبيل. إن هذه الفئة تمثل إرادة الله في دفع الفساد عن الأرض وتمكن من الصلاح فيها ومن ثم تنتصر لأنها تمثل غاية عليا غاية تستحق الانتصار.

أساس التربية البيئية في الإسلام:

تمثل السماوات والأرض وما بينهما البيئة التي تحيط بالإنسان في مجال المكان والزمان، ومن الضروري أن يكون التعامل مع هذه البيئة من جانب الإنسان ضمن الشروط التي تحافظ على سلامتها، ويعني ذلك أن رعاية البيئة للحفاظ على سلامة الحياة المادية والمعنوية يجب أن يكون الخط الأساسي للتوجيه التربوي لتحقيق سياسة تنموية متطورة ومتصاعدة بحيث يجعل الإنسان المؤمن كائنا يتمتع بالقوة والصحة والسلامة، ويقدر على توفير أسباب البقاء الصحي والنظيف للبيئة التي تمارس فيها عبادته بالشروط التي وضعها الله. وفي هذا يختلف أساس التربية البيئية في الإسلام عنه في الفكر المعاصر.

العلاقة دون خلافة الإنسان والبيئة:

يقول الله تعالى: «**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**

قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني اعلم ما لا تعلمون...» [28]

ففي قصة آدم عليه السلام، نجد أن السياق يستعرض موكب الحياة وموكب الوجود كله، وفي القصص عبرة لأولى الألباب، في هذا السياق يتحدث الله تعالى عن الأرض، في معرض نعمه على الإنسان، فيقرر أنه خلق الأرض لهذا الإنسان وهنا تجيء قصة استخلاف آدم في الأرض ومنحه مقاليدها على عهد من الله وشروط وإعطائه المعرفة التي يعالج بها هذه الخلافة.

وإذن فهي المشيئة العليا تريد أن تسلم لهذا الكائن الجديد في الوجود زمام الأرض، وتطلق فيها يده وتكل إليه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين، وكشف ما في هذه الأرض من قوة وطاقات وكنوز وخامات.

ومن ذلك يتبين لنا أن ثمة وحدة أو تناسقا بين النواميس التي تحكم الأرض وتحكم الكون كله من ناحية، والنواميس التي تحكم هذا المخلوق وقواه وطاقاته من ناحية أخرى، وذلك كي لا يقع التصادم بين هذه النواميس وتلك، وكي لا تتحطم طاقة الإنسان على صخرة الكون الضخمة.

ولهذا فمنزلة الإنسان منزلة عظيمة في نظام الوجود على الأرض وهو التكريم الذي شاءه له خالقه.

إن قول الملائكة: «**أتجعل فيها من يفسد فيها**..» يوحي بأنه كان لديهم الهام أو تجارب سابقة على الأرض...، يكشف لهم عن فطرة هذا المخلوق، ما يجعلهم يعرفون أو يتوقعون انه سيفسد في الأرض وانه سيسفك الدماء، ثم هم بفطرة الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، يرون التسبيح بحمد الله والتقديس له هو وحده الغاية المطلقة للوجود، والعلة الأولى للخلق وهو متحقق بوجودهم هم.

وهنا خفيت عليهم حكمة الله في بناء الأرض وعمارتها وفي تنمية الحياة وتطويرها، وفي إرادة الخالق وناموس الوجود على يد خليفة الله في أرضه، هذا الذي قد يفسد أحيانا، ويفسد بيئته ليتم من وراء هذا الشر الجزئي الظاهر خير اكبر واشمل، خير النمو الدائم والحركة البانية المتصلة والتطوير إلى افضل، ولهذا كانت البيئة نعمة انعم الله بها على الإنسان.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: إلى أي حد اهتم الإسلام بالموارد

الطبيعية وعلاقة ذلك بحياة الإنسان في الأرض؟

الواقع أن كل ما يصدر عن الكون ليخدم الحياة يدخل في مفهوم الموارد الطبيعية، ويتساوى في ذلك ضوء الشمس ونور القمر والرياح اللواقح وتياراتها التي تحمل السحاب الذي يتحول إلى مطر... إلى غير ذلك من الموارد التي لم يقف الإنسان بعد على كل أسرارها «**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**». [29]

إن الكون هو بيئة الإنسان الكبرى، والكون بما فيه من مجرات وسدم ومجموعات نجمية وكواكب وأقمار ومذنبات ونيازك وشهب... الخ يكوّن نظاما مترابطا ومتكاملا وتحكمه قوى محددة، ولو اختل بعضها لأثر في حركة هذه المكونات وسبب اضطرابات تهدد كل ما فيه أو بعض ما فيه، فمثلا مجرد اختلالا كمية الطاقة الشمسية التي تصل إلى الأرض كاف لجعل الأرض حارة إلى حد لا يسمح للحياة بالبقاء أو باردة إلى حد يقضي على الحياة.

ومن هنا فان اتزان البيئة تحكمه العوامل التي تحدد البيئة، وتحد من طغيان أي عنصر فيها على الباقي.

ورغم أن المتأمل في توازن البيئة يستشعر دعوة خالقها إلى الحفاظ على هذا التوازن فان الإنسان هو اكبر مؤثر في البيئة، حيث بدأ يغير فيها تغييرا كبيرا ويخل بتوازنها إخلالا شديدا.

منهج التعامل مع الموارد البيئية في الإسلام:

وجدير بالذكر أن التعامل مع كل من هذه الموارد في الإسلام مشروط بالحفاظ على سلامتها، وجعلها صالحة لإشباع حاجات كل الأجيال، وذلك بصرف النظر عن موقف أي جيل منها من قضية الوحدانية أو من الإسلام ككل، فالمسلم حينما يتعامل مع هذه الموارد لا يتصرف في عزلة عن غير المسلم بحيث يتجاهل حق هذا الأخير في أن ينتفع بنعم الله في الأرض. والسبب في ذلك إن أي إفساد للبيئة يسببه الإنسان في أي مكان من الأرض لا يلبث أن يحدث أثره في بقية الأمكنة إن عاجلا أو آجلا، وفي هذا نجد أن الله كرم ابن آدم دون نظر إلى عقيدته كما في قوله تعالى: «**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم**

على كثير ممن خلقنا تفضيلا» [30]. فكل بني آدم يتمتعون بهذا التكريم لمجرد كونهم بشرا ودون نظر لعقيدتهم في ذلك. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى أيضا: «**قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون»**. [31]

ومفاد ذلك أن الله ينكر تحريم المتع والنعم التي انعم بها على الناس، وهي وان كانت للذين آمنوا في الحياة الدنيا بالاستحقاق وان شاركهم فيها غيرهم، فهي خاصة بهم يوم القيامة دون أن يشاركهم فيها الآخرون.

والخلاصة في ذلك أن القرآن الكريم إنما يقرر وحدة هذه البيئة، ويطالب المسلم بالحفاظ عليها ما وسعه ذلك، ليستفيد منها المجتمع ككل.

هذا وقد أشار القرآن الكريم إلى الكثير من الموارد صراحة جملة وتفصيلا، وأكد أهميتها وضرورة الإفادة منها بعد التطرق إلى أسرارها.

ولعل الإشارة إلى هذه الموارد جملة، هو التقرير بأن السماوات والأرض وما بينهما مسخرة لخدمة الإنسان، كما سلفت الإشارة إليه، سواء من حيث ما استوعبه الإنسان منها وما لم يستوعبه بعد.

ولقد وردت إشارة القرآن الكريم إلى هذه الموارد كما في قوله تعالى: «**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير...»** [32].

وكما في قوله جل شأنه: «**وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه أن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون»**. [33]

وفي الآية الأولى نجد أن الله سخر السماوات والأرض، وما فيهما من نعم ظاهرة وباطنة للإنسان. ومفاد ذلك إن في تفصيلات خلق الله ما قد يبقى سرا مغيبا عن الإنسان، وان كان وجوده في السماوات والأرض وفيما بينهما ضروريا لاستمرار الحياة الإنسانية.

أما في الآية الثانية فان الإشارة إلى أن كل ما في السماوات وما في الأرض سخر لخدمة الإنسان جاء مطلقا دون الإشارة إلى ظاهر وباطن النعم المختلفة فيهما.

أما الإشارة إلى هذه الموارد تفصيلا، فقد جاءت كثيرة بهدف الوعظ

والاستيعاب والتعرف على الله خالق هذه الموارد.

ونستطيع أن نشير تباعا إلى ابرز الموارد الطبيعية القريبة من الإنسان وهي: السماء، والأرض، والماء، والنبات، والحيوان، سواء في الفكر المعاصر أو من منظور إسلامي.

وجدير بالإشارة أنه حينما يتم طرح هذا الموضوع في هذا النطاق المحدود، فان ذلك يعني الاقتصار على جانب من أبعاد البيئة المكانية فقط، وهو ما سنبدأ معه بالسماء.

أولا: السماء

ينفرد الإسلام بالحديث عن السماء، حينما يشير الله جل شأنه إلى تسخير السماء الدنيا للإنسان بحيث تكون زينة لفضاء الأرض، ومصدرا للجمال الذي يبعث الرضا والسكينة في النفوس، فضلا عن الدور المنوط بالسماء في حفظ الكرة الأرضية لاستمرار صلاحيتها للحياة الإنسانية، وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك بقوله في مناسبات متعددة منها ما يلي:

1- «**إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب، وحفظا من كل شيطان مارد**»[34]

2- «**وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم**».[35]

3- «**ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين**».[36]

4- «**ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين، وحفظناها من كل شيطان رجيم**». [37]

5- «**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج**». [38]

ومن كل ذلك يتضح لنا أن تسخير السماء الدنيا الذي تتحقق به موارد الحياة والمعايش هو في استمرار هذه السماء زينة للكون ومصدرا للحياة على الأرض.

وكأن الله سبحانه وتعالى يقرر بذلك حقيقة أساسية هي أن السماء الدنيا ضمانة أولى لاستمرار الحياة والرضا والسكينة. [39]

فإذا تقررت هذه الحقيقة، فان الله سبحانه وتعالى يتحدث عما له علاقة بالسماء مما سخره كذلك للإنسان، ومن ذلك قوله جل شأنه:

1- «**الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات**

لعلكم بلقاء ربكم توقنون». (40)

2- «**وسخر لكم الليل والنهار**». [41]

3- «**ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بأذنه إن الله بالناس لرءوف رحيم**». [42]

4- «**إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**». [43]

إن هذه الآيات، وغيرها كثير، تؤكد أن العناية الإلهية جعلت السماء وما فيها مسخرة للإنسان، وبمثابة حماية له ولرزقه ومعاشه، ومن ثم فان محاولة إفسادها إفساد للحياة جميعها على الأرض حيث امرنا الله سبحانه وتعالى بالحفاظ عليها.

ويكفي أن تكون حياة الأرض مرتكزة على ماء السماء، ذلك أن حياتها استمرار لحياة الإنسان وكل ما هو مسخر في الأرض لخدمة الإنسان، وقد سبقت الإشارة إلى قوله تعالى: «**وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ...**».

ذلك بعض من كل عن السماء، فماذا عن الأرض؟

ثانيا: الأرض

الأرض هي كوكب الحياة، فلم يتوصل الإنسان إلى كشف وجود أي شكل من أشكال الحياة في مكان آخر غير الأرض رغم التقدم المطرد في ارتياد الفضاء. فالأرض هي المأوى الوحيد لكل صور الحياة، وحتى عندما يغزو الإنسان الفضاء فانه ينتقل في مركبة تحوي «ظروفا» أرضية، لأن «ظروف» المواقع التي يصلها لا تناسب الحياة، وفي هذا يقول الله تعالى: «**الذي جعل لكم الأرض مهدا وسلك لكم فيها سبلا وانزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى. كلوا وارعوا أنعاكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى. منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى**». [44]

والأرض جزء من الكون الواسع الذي لم يحط الإنسان بعد بحدوده... هذا الكون الذي يتكون من مئات الملايين من المجرات.

والمجرة نظام نجمي يتكون من آلاف الملايين من النجوم، بالإضافة إلى الغبار الكوني والسدم أو السحب الكونية، والمجرة التي تقع فيها الأرض تعرف بالطريق الحليبي أو طريق التبان، وهي عبارة عن نظام نجمي ضخم يضم مئات الآلاف من النجوم، وشمسنا واحدة من هذه النجوم، وكوكبنا الصغير الأخضر واحد من الكواكب التسعة (عطارد-الزهرة-الأرض-المريخ-المشتري-زحل-أورانوس-نبتون-بلوتو) التي تدور حول الشمس... ولكل كوكب توابعه أو أقماره التي تشاركه الدوران حول الشمس..، وما قمرنا إلا تابع يدور حول الأرض كما يدور معها في مدارها [45]، وتتفاعل هذه العناصر مع بعضها تفاعلا معقدا ومتشابكا ولكنه محدد، الأمر الذي تنتج عنه هذه الكرة كبيئة صالحة لاستمرار الحياة إلى أن يقضى الله أمرا كان مفعولا.

هذا وتتجزأ هذه البيئة إلى بيئات أصغر فأصغر، مكونة من نفس العناصر والمكونات الكبرى، ورغم ما يبدو من أنها مستقلة عن بعضها، فإنها ليست كذلك على أساس إنها تتأثر بالبيئات من حولها وبالبيئات الأكبر منها في إطار من التوازن المرن الذي يحكم هذه وتلك.

فإذا تم تغيير في أحد العناصر أو عدد منها اختل هذا التوازن، وحدثت تفاعلات تؤدي إلى توازن جديد، على أنه إذا كان الاختلال كبيرا وضخما حدث تحول جذري في البيئة وتغيرت ملامحها وخصائصها بشكل يقضي على الحياة بصورتها التي كانت عليها، وتصبح العلاقات الحيوية فيها من نوع آخر تماما [46].

والأرض بمثابة ذرة هباء دقيقة تسبح في محيط الكون الشاسع، وهي تعتمد اعتمادا مصيريا على الشمس حيث إن الجاذبية الشمسية هي التي تثبت الأرض في دورانها حوله نفسها، وأشعة الشمس هي المصدر الرئيسي للطاقة.

إن موقع الأرض ومكوناتها تهيء الظروف الملائمة للحياة، ومع ذلك فإن الجزء المأهول من الأرض لا يزيد عن غلاف سطحي يشمل التربة الأرض عدة أمتار، وكل المحيطات والبحار والمياه العذبة. ويبلغ سمك هذا الغلاف حوالي 24 كيلومترا على أساس أن أقصى، عمق في المحيطات حوالي 13 كيلو مترا، وأعلى قمة للجبال حوالي 11 كيلو مترا [47].

إن الأرض بسهولها وجبالها ووديانها هي المكان الوحيد الذي يجد الإنسان

فيه مكانا لسكنه ومصدرا أساسيا لرزقه، ويمارس فيه نشاطاته الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم وجب أن يكون الامتناع عن إفسادها حصيلة معرفة الإنسان بالدور المنوط بها.

فالأرض فراش للإنسان يفترشه سعيا للراحة والأمن، وفي هذا قال الله تعالى: «**الذي جعل لكم الأرض فراشا** [48]».

وفضلا عن ذلك، جعل الله الأرض الموطن الذي يمارس الإنسان فيه الخلافة التي أعدها الله لها، فقد قال جل شأنه: «**وهو الذي جعلكم خلائف الأرض** [49]».

كما أن الأرض مصدر أساسي للمعايش، ففيها الشجر المثمر، والمياه الصالحة للشرب، وفي أرجائها يعيش الحيوان الذي يتغذى الإنسان بلحمه، وصدق الله تعالى حين يقول: «**ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون** [50]».

وفوق هذا وذاك، فان الأرض تمثل المادة التي خلق منها الإنسان، فقد خلقه الله من الطين، (أو من الحمأ المسنون، أو من صلصال كالفخار).

تلويث الأرض:

رأينا أن الإنسان هو العنصر الأكبر المؤثر في البيئة. ورغم الحرص الذي يبديه الإنسان على التمسك بالأرض، فإن تصرفاته أدت وتؤدي الأرض تلويث البيئة، ومن أوجه تلويث البيئة التي تنتج عن تصرفات الإنسان ما يلي: [51]:

١- اغتصاب مساحات متزايدة من البيئة الطبيعية والزراعية من أجل امتداد المدن وشق الطرقات وبناء المطارات وإقامة المصانع والسدود... الخ، وكل عملية من ذلك إما أن تقلل مساحة الأرض المزروعة أو القابلة للزراعة، أو تخل بتوازن البيئة مما يغير في طبيعتها وينعكس بالتالي على الحياة على الأرض.

وتكمن خلف تصرفات الإنسان عموما زيادة عدد السكان وتطور التكنولوجيا، ومع ذلك فانه يتعين على أصحاب القرارات في ذلك، من قادة ومهندسين وغيرهم، أن يكون لديهم مفهوم كامل عن البيئة وعناصرها وتفاعلاتها، وأن يزنوا بدقة جميع الاحتمالات عند تنفيذ أي من هذه المشروعات بهدف جعل الضرر البيئي في حده الأدنى.

2- تلويث الأرض بالفضلات المعدنية والكيماوية والإشعاعية المتزايدة، ورغم أن الإنسان قديما كان يتخلص من فضلاته بإلقائها في الأرض، فإنها كانت محدودة وغير ذات تأثير فعال، غير أن تطور التكنولوجيا وتزايد أعداد الناس، زاد من كمية الفضلات إلى الحد الذي اضطرت السلطات معه إلى تخصيص مكان لهذه الفضلات. كما أن الفضلات الكيماوية صارت تؤثر في تركيب التربة الكيماوي، وقد أثبتت بعض التجارب أن بعض النباتات تختزن في خلاياها وأنسجتها كميات من المواد الكيماوية السامة التي تمتصها من التربة الملوثة، وهذه تنتقل إلى الحيوان والإنسان، وقد تنتهي بهما إلى الموت إذا وصل تركيز هذه المواد إلى الحد المميت.

وأما الفضلات الإشعاعية فأثرها على الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية كبير وخطير.

ويمكن إعادة استعمال الفضلات المعدنية بإعادة تصنيعها، كما يتحتم معالجة الفضلات الكيماوية بمفاعلتها بمواد أخرى بحيث ترسب المواد السامة، وقد يستطيع العلم الحديث إيجاد وسيلة للإفادة منها، ولنا فيما يقوم به النبات الأخضر من تحويل غاز ثاني أكسيد الكربون الضار إلى غذاء وأوكسجين خير أسوة في ذلك.

3- إنقاص خصوبة الأرض نتيجة سوء استغلالها، فمن المعروف أن طبقة التربة السطحية هي أكثر الأجزاء فعالية في عملية الزراعة، فإذا ما أزيل الغطاء الخضري الذي يجعل حبيبات التربة متماسكة، تعرضت التربة للتذرية بالرياح والانجراف بالسيول، وتعرت نتيجة لذلك الطبقة التي تليها، وهي اقل خصبا إلى حد كبير، بل قد يصل ذلك إلى تحويل تلك المنطقة إلى صحراء، ومن هنا يحدث زحف صحراوي على الأرض الزراعية.

ذلك عن تلوث الأرض في الفكر المعاصر، وقد سبق أن رأينا أن أبعاد التلوث في الإسلام أوسع نطاقا منها في هذا الفكر، على أساس أن التلوث ليس حصيلة عوامل مادية فقط، وإنما يضاف إليها جانب أدبي كذلك، وقد قصدنا بالجانب الأدبي توفير الظروف السياسية والاجتماعية والتربوية التي تحض القادرين على العمل على استصلاح الأرض الموات وإحيائها وصيانة الزرع حتى يبلغ حصاده، ودفع حق الفقير يوم هذا الحصاد، فاستمرار عطاء الأرض مرهون بالعدل الاجتماعي والتعاون بين الناس.

وإذا كان التلوث يعني الحيلولة دون أن تكون الأرض صالحة للعطاء، فان كل سلوك يحقق ذلك ماديا كان أو معنويا يعتبر من قبيل التلوث، كما لو تسبب حاكم مثلا في هجرة الأرض من جانب الفلاحين، أو حرمان أصحاب الحقوق من حصاد ثمرها أو إنزال الظلم بهم بأي وجه من الوجوه.

ثالثا: الماء

الماء ضرورة من ضرورات الحياة، وكلما ازداد تقدم المجتمعات ازداد احتياجها للماء، وللماء استعمالات تبدأ من الشرب والاغتسال والري إلى توليد الطاقة والصناعة وإطفاء الحرائق.

وبالإضافة إلى مياه البحار والمحيطات والمياه الساحلية، فان المياه الداخلية تنقسم-حسب مصدرها-إلى ثلاثة أنواع:

1- مياه الأمطار.

2- المياه السطحية، وهي ما تجمع في الأنهار والبحيرات والخزانات.

3- المياه الجوفية، وهي ما تسرب خلال طبقات الأرض وتجمع تحت سطح الأرض، ويحصل عليها الإنسان من خلال الآبار والعيون. ورغم تعدد هذه المصادر، فان الماء الصالح للاستخدام محدود إلى حد كبير على الكرة الأرضية، على أساس أن معظم مياه الأرض مالحة وغير صالحة للاستعمال، سواء في الشرب أو الري أو الصناعة.

وقد أحس الإنسان منذ القدم بمشكلة ندرة الماء الصالح لاستعماله، فتجمع أولا حيثما كان هناك مصدر لهذا الماء، وهاجر من مكان إلى آخر طلبا له، ثم ابتنى الآبار والخزانات لجمعه وتخزينه لحين الحاجة.

وجدير بالذكر أن الصحراء ليست أرضا مجدية بذاتها، بل إن جذبها هو ثمرة حرمانها من الماء، فلا حضارة دون أرض مزروعة، ولا أراض مزروعة دون ماء، ولا ماء ما لم تجد السماء بحاجة الأرض والناس منه.

وعلى ذلك فليس بمستغرب أن يمن الله على عباده بما ينزله من ماء السماء الذي يهبط إلى الأرض نقيا قادرا على توفير أسباب الحياة لكل كائن حي.

ومن نعم الله أن الماء الذي ينزل من السماء، إنما ينزل بقدر معلوم، بحيث يستجيب لحاجات البشر إن هم احسنوا الإفادة منه وحالوا دون أن يهدر أو أن يصب في مياه البحار والمحيطات.

وأما أن نزول الماء من السماء بقدر، فان ذلك يعني انه لا يندر بحيث يعجز عن إحياء الأرض، ولا يزيد بحيث يغرق الأرض ويقضي على الحرث والنسل، ومع ذلك فان نزوله بقدر لا يحقق الغرض منه ما لم يستجب الإنسان لدعوة الله، وما لم يحافظ على صلاحيته وحمايته من التلوث.

ويحدثنا القران الكريم عن الماء والنعم التي تترتب على نزوله في قوله تعالى: «**هو الذي انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات، إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون** [52]».

فالمياه التي تنزل من السماء تستخدم للشرب ولانبات الزرع، ولهذا إذا أفسدها الإنسان فإنما يكون قد كفر بنعمة الله وتصرف تصرف غير الشاكرين لأنعمه.

ويتكرر الحديث عن نعم الله التي تتمثل في المياه التي تنزل من السماء حيث يقول جل شأنه:

1- «**وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فاسقيناكموه وما انتم له بخازنين** [53]».

2- «**والأرض بعد ذلك دحاها. أخرج منها ماءها ومرعاها. والجبال أرساها. متاعا لكم ولإنعامكم** [54]».

3- «**والله انزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآية لقوم يسمعون** [55]».

ولعل تكرار الحديث عن نعم الله في ذلك يكون بمثابة توعية للإنسان بأهمية الحفاظ على نعمة الله المتمثلة في المياه، وبالتالي تجنيبها كل أخطار التلويث والفساد، بل لعل ذلك يكون دافعا لإصلاح الأرض وإحيائها بالماء النازل من السماء، وفي هذا يأمرنا الله سبحانه وتعالى بقوله: «**ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها، وادعوه خوفا وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين** [56]».

وإذا كانت المياه نعمة من الله على عباده، فإنها نعمة مباحة للجميع بشرط أن يحافظوا عليها من كل إفساد، على أساس إنها حاجة أساسية Basic Need لهم جميعا، ومن ثم قال ﷺ: «الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنار».

وعلى هذا الأساس، فان إفساد الماء من جانب البعض يعني إسقاط حق الآخرين فيه، وتضييع ما اعد الله لعباده ومكنهم منه.

ويحدثنا القرآن الكريم عن قطاع آخر من المياه، وهو قطاع البحار والمحيطات، ويخبرنا بأن هذا وذاك قد خلقا لحماية حياة البشر ولتوفير الطعام لهم، وفي هذا يقول الله تعالى: «**وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا** [57] ...»، فضلا عن المواخر التي تمخر عباب البحار والمحيطات فتقرب المسافات وتزيد من منافع الإنسان في كل مكان.

تلويث المياه:

تنبه الإنسان متأخرا ليكتشف أن مصادر كثيرة من المياه الصالحة للاستعمال لم تعد كذلك، فقد تحولت بحيرات وانهار إلى مجار ميتة، فاختلت البيئة في توازنها، وماتت الكائنات الحية التي كانت تعمر البيئة، وتركت المجال أمام البكتيريا وغيرها من الكائنات الدقيقة التي تضر بالإنسان، وانتقل التلويث إلى ضفاف المصادر المائية مهددا بخطورة أكبر واكبر.

ولا يقتصر التلويث على مصادر المياه العذبة الصالحة لاستعمال الإنسان، بل يتعداها إلى البحار والمحيطات، وفي هذا رفع خبراء التلوث الصوت عاليا بسبب التعامل المدمر مع البحار والمحيطات التي تستقبل كل يوم عشرات الألوف من أطنان النفايات، إما من السفن المارة، وأما من المجاري التي تصب عند شواطئها مما يهدد حياة الحيوان والإنسان بالتلوث.

وقد كثر الحديث عن مادة الزئبق السامة التي تصب في مياه اليابان خارجة من مصانعها، حيث سببت وتسبب تسمم حيوانات البحر التي تنتقل إلى الإنسان الذي يعيش عليها أو يتغذى بها.

ومن ناحية أخرى، فان بعض الحكومات دأبت على إبقاء المواد المشعة ومخلفات الأسلحة الكيماوية في أعماق البحر متجاهلة خطورة ذلك على الإنسان.

أن أهمية العناية بحماية البيئة البحرية تكمن فيما يعقده عليها الإنسان من أهمية في مجال الغذاء والتعدين... الخ، فالبحار والمحيطات مصادر بكر للثروات التي لم يكتشف الإنسان بعد منها إلا قدرا محدودا وضئيلا،

وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة السالفة الإشارة إليها.

رابعا: النباتات

يعتمد الإنسان على النباتات كمصدر للغذاء له ولماشيته وكمصدر للألياف والزيوت والعقاقير وغيرها من المواد الهامة، فالغذاء الذي نأكله أما إن يتكون من منتجات نباتية أو من منتجات الحيوان الذي يتغذى على النبات. كما أن إنارة بيوتنا ومصادر الطاقة لمصانعنا اعتمدت أو تعتمد إما على الفحم المتكون من الغابات في الأحقاب الغابرة أو من البترول، وهو بقايا جيولوجية لنباتات وحيوانات، والأخشاب التي يعتمد عليها أثاث منازلنا، والحرير والقطن والكتان-التي تصنع منها الأزياء-وكثير من العقاقير النباتية، لم تكن لتتوفر لولا وجود النبات.

وللأشجار والنباتات ظلال ممدودة فضلا عن ثمارها الوفيرة، كما أنها تقوم بتطهير الهواء من بعض ملوثاته. فلو خلت الأرض من ظلال هذه الأشجار والنباتات لعانى الإنسان كثيرا، ولو لم تعد الأشجار والنباتات تؤتى ثمارها أو حصادها، لحرم الإنسان من جانب كبير من طعامه، وإذا قطعت هذه الأشجار فقدت البيئة توازنها، وتعرض الهواء الذي يتنفسه الناس لكثير من التلوث والفساد.

وحين نستبين هذه المعاني من كتاب الله عز وجل، نجده يطرح دور الأشجار والنباتات في توفير الطعام لعباده في مناسبات متعددة منها:

1- «**ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون، وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لأية لقوم يتفكرون** [58]».

2- «**ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد، والنخل باسقات لها طلع نضيد، رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج**[59]».

وتتفق هذه الآيات، وغيرها كثير، على توفر النعم التي أنعم الله بها على عباده في النباتات والأشجار، ويترتب على ذلك أن أي عدوان على هذه النعم، هو عدوان على الله وكفر بنعمته. ولا يتحقق العدوان على هذه النعم

فقط من خلال سوء التصرف أو الاستهتار بحقوق الناس فيها، وإنما ينسحب كذلك إلى تلويث النباتات وإخراجها في النهاية عما فيه صلاح العباد الذين سخرت لهم هذه النباتات.

ولا يقتصر دور النبات والأشجار على توفير الطعام للإنسان، بل يتعداه إلى بعض الحيوان الذي أحل الله أكله، وبالإضافة إلى ذلك ينسحب دور الأشجار إلى توفير الظلال، وفي هذا يمن الله على عباده أنه يمدهم بالظل إعلانا عن أهمية الدور الذي يقوم به مع حرارة الشمس المحرقة في أيام الصيف وخاصة في الصحراء، وهنا يقول الله تعالى: «**ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا** [60]...».

وقد كرر عز وجل بما يلفت النظر، أهمية الظلال، ودورها في توفير الراحة للبشر، فهي ليست نعمة في الدنيا فقط، بل وفي الآخرة كذلك، فهو يجعل للظلال فضلا كفضل البصر والنور كما في قوله تعالى: «**وما يستوي الأعمى والبصير، ولا الظلمات ولا النور، ولا الظل ولا الحرور**[61]».

وحينما يصف المولى سبحانه وتعالى بعض نعم الجنة يقول جل شأنه: «**في سدر مخضود، وطلح منضود، وظل ممدود، وماء مسكوب، وفاكهة كثيرة، لا مقطوعة ولا ممنوعة** [62]».

وحينما تحدث الله تبارك وتعالى عما يصيبه أصحاب الجنة من الخير قال:«... **لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا** [63]».

أما عن الظلال كأحد أوصاف الجنة، فيقول الله تعالى في ذلك: «**تجرى من تحتها الأنهار أكلها دائم وظلها**»[64]، ويقول كذلك: «**هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون** [65]»، وهناك آيات أخرى كثيرة تدل كلها على نعمة الله التي تتمثل في الدور المهم لظلال الأشجار.

والسؤال الآن هو: أليس من يمنع الحياة عن الأشجار والنباتات التي يتوفر لها الظل والخير إنما يرتكب جريمة في حق البشر ويتنكر لنعمة من نعم الله؟

أو ليس التلويث الذي يحول دون سلامة الأشجار والنباتات هو قضاء على مصدر الغذاء والظلال وحرمان للناس منهما؟

لقد أتقن الله صنع كل شيء خلقه، وفي ذلك خلق الله النباتات والأشجار بمثل الإتقان والإحسان اللذين حققهما لأرفع مخلوقاته، وإذا كان لكل مخلوق

سننه وقوانينه، فان النباتات لها قوانينها، حيث تحتاج إلى الأرض الصالحة والمناخ المناسب والخدمة المستمرة، بحيث تبقى صالحة لأداء دورها في الحياة، ومن هنا إذا تصرف الإنسان تصرفا لا يحتفظ لهذه النباتات والأشجار بدورها الذي خلقت من اجله، فقد أفسد، أن عطل مهمتها، وبالتالي أساء إلى الخلق الذي رتب الله أجزاءه وربط بعضها ببعض بحيث تتحقق منه في النهاية المنفعة العامة لعباد الله، وهل هناك جرأة أكثر على الله وتجاهل لأوامره ونواهيه من إفساد الصورة التي منحها الله لخلقه وإيجاد الثغرات في بنية الكون أو الطبيعة أو الحياة؟ وكما أن إفساد هذه الصورة مدان من الله، فان إصلاح ما فسد منها مرغوب ومثاب من الله كذلك، وفي هذا يقول الله تعالى: «**يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون**[66]». وكما قال بعض المفسرين[67]، فان المقصود بالأكل هو الانتفاع من جميع الوجوه، وسواء كان النفع ماديا أو معنويا، وأن المقصود بالطيب هو الحلال، وقد ربط الله كل الطيب الحلال بالشكر على النعمة، والشكر، كما قال الشاطبي، هو صرف النعمة فيما خلقت له [68]، فحيث إن كل شيء خلق لهدف، فان توجيه الشيء للهدف الذي خلق من أجله يعتبر شكرا لله على هذا الشيء يستحق المثوبة من الله. وتجدر الإشارة إلى أن أكل الرزق الطيب الحلال، والانتفاع به، وشكر الله على ذلك بالسلوك العملي الذي يحفظ مصدر الرزق ويزيد من أبعاده لينتفع منه كثير من عباد الله، هذا العمل كله يدخل في باب عبادة الله، ولذلك ربطه الله بقوله «**إن كنتم إياه تعبدون**» أرأيت كيف يكون سلوك المرء عبادة يتقرب بها إلى الله، إذا ترتب على سلوكه نفع الآخرين من نعم الله، وعدم الحيلولة دون تحقيق هذه الغاية؟

خامسا: الحيوان

اعتمد الإنسان البدائي على الحيوان في الحصول على غذائه وملبسه، وفي المراحل التالية تعلم الإنسان تربية الحيوان والنباتات، وبذلك ضمن موردا اكثر ثباتا لإشباع حاجته، ومن ثم أصبحت الحياة اكثر احتمالا واسهل عيشا. وقد بدأ الإنسان بزراعة وتحسين أنواع كثيرة من النبات، واستئناس وتربية أنواع مختلفة من الحيوانات للاستفادة منها في مجالات شتى، فبالإضافة إلى أنها مصدر غذاء مباشر له، فانه يعتمد على منتجات الكثير

منها، ويستعمل بعضها كوسائل للتنقل أو لمساعدته في الزراعة. ولا تقتصر أهمية الحيوانات للإنسان فقط على الحيوانات الأليفة المعروفة، بل إن هناك أنواعا من الحيوانات البرية التي يستفيد منها الإنسان ومن منتجاتها سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

على انه بسبب زيادة السكان باستمرار فان الطلب يزداد باستمرار كذلك على الحيوانات ومنتجاتها، حتى وصلت الحالة حاليا إلى درجة الخطورة، الأمر الذي يستوجب التفكير جديا في استخدام هذا المورد بصورة علمية ومدروسة تضمن المحافظة عليه واستمراره. فمثلا ترتب على زيادة السكان ضيق المكان ونقص المأوى والغذاء الطبيعي المتوفر للحيوانات البرية، فضلا عن زيادة الطلب على الطعام والمواد الأخرى ذات المصدر الحيواني، الأمر الذي يهدد حياة الحيوان.

وقبل أن نتحدث عن إفساد البيئة وتلويثها في عالم الحيوان وفقا للمنظور الإسلامي، يتعين أن نقرر أولا أن الخلق كله وحدة متكاملة الأجزاء، وأجزاؤها هذه مترابطة ترابطا عضويا لا ينفك بعضها عن بعض ولا يحتفظ بعضها بسلامته إلا بفضل سلامة بعضها الآخر.

إن التصرف الوحيد للحفاظ على وحدة الخلق المتكامل الأجزاء هو الذي يهدف إلى حماية التوازن. والمقصود بالتوازن هنا هو التعامل مع كل المخلوقات الجامدة والنباتية والحيوانية والإنسانية على الصورة التي أوجدها الله دون إفساد أو تلويث، ومع هذا التوازن البيئي تزداد فرصة الإنسان في الحفاظ على سلامة المخلوقات.

والحيوان جزء هام من أجزاء الخلق، حيث لكل جزء دوره في الحياة، فالمبيدات الحشرية مثلا حينما تستخدم بغير علم، فإنها تبيد الحشرات النافعة كذلك، ومن ثم يتحقق الإخلال بالتوازن.

وعليه إذا تم استخدام نتائج الأبحاث العلمية بطريقة عشوائية،، كان الفساد وتحقق عدم التوازن في البيئة، ومن هنا فان تدخل الإنسان للحفاظ على هذا التوازن ومراقبته باستمرار هو الذي يحول دون استشراء هذا الفساد، ويجنب الحياة والأحياء مخاطره. فإذا استخدمت القنبلة الذرية بصورة غير واعية، هدد التوازن في البيئة، ولا سبيل إلى تفادي ذلك إلا بالوعي الحضاري لدى الشعوب.

الإنسان والحيوان في الإسلام:

أشرنا إلى أن الغذاء الذي نأكله إما أن يتكون من منتجات نباتية أو منتجات الحيوان الذي يتغذى على النبات، فلا يقتصر دور النبات على توفير الطعام للإنسان، وإنما يتعداه إلى بعض الحيوان الذي احل الله أكله للإنسان.

وفضلا عن ذلك، فان ثمة حيوانا أبيح صيده كالطير في السماء والحيوانات البرية التي يؤكل لحمها، ويستفاد من شعرها وجلدها وعظامها، وفي هذا يقول الله تعالى: «**وإذا حللتم فاصطادوا ...**»، [69] ويقول جل شأنه كذلك: «**يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم**».... [70].

كما يقول عز وجل: «**يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله إن الله سريع الحساب**» [71].

وبمقتضى هذه الآيات أباح الله للإنسان صيد الحيوان، ومع ذلك فان هذه الإباحة لا تعني القضاء على جنس الحيوان الذي أبيح صيده، وإلا حرمت البشرية من المنافع التي تتمثل في هذا النوع من الحيوان. ويعني ذلك إن الصيد المباح يجب أن يكون مشروطا بخطة الحفاظ على البيئة الحيوانية، بحيث تبقى للأجيال التالية مصدرا مستمرا لتحقيق المنافع، سواء في صورة اللحم المأكول أو الجلد أو الشعر أو العظام التي تستخدم استخدامات متعددة لصالح الإنسان.

إن المبدأ الذي يحكم هذا التحفظ هو حديث رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، وعليه إذا كان غرض الصيد هو المتعة بقتل الحيوان، فهو مكروه كراهية شديدة في رأي الفقهاء وفي مقدمتهم مالك وابن حنبل وأبو حنيفة.

ونظرا لأن التحريم أو الكراهية يقاسان بمقدار الضرر الحاصل من الفعل المحرم أو المكروه، فانه من الطبيعي أن يحرم قتل الصيد عندما لا تكون هناك حاجة ماسة للانتفاع بلحمه أو جلده أو شعره أو عظامه، خاصة إذا هدد الصيد بالقضاء على الحيوان، وكان سببا في حرمان الناس من الانتفاع به، وهنا يكون شكر النعم بالحفاظ على توازن البيئة التي خلقها الله رحمة بالناس وتوفيرا لأسباب عيشهم.

وينسحب نفس المبدأ أيضا على طيور السماء ومنها ما يقدم خدمة كبيرة للإنسان حين يلتهم الحشرات الضارة بالنبات، ولهذا فان القضاء على هذه الطيور إخلال بالتوازن في البيئة وتفويت لتحقيق منفعة للإنسان من هذا التوازن.

تلويث الجو واثر ذلك على الإنسان والنبات والحيوان:

نعني بتلويث الجو تلويث الهواء، ويرجع تاريخ تلويث الهواء إلى اليوم الذي بدأ فيه الإنسان استخدام الوقود للأغراض المختلفة، ثم تضاعف بازدياد النشاط الصناعي وتطور وسائل المواصلات وازدحام المدن بالسكان.

ولقد عرف خبراء منظمة الصحة العالمية «تلويث الهواء» بأنه الحالة التي يكون فيها الجو-خارج أماكن العمل-محتويا على مواد مركزة تعتبر ضارة بالإنسان أو بمكونات بيئته.

ويتكون الهواء الجاف المحيط بنا من النيتروجين بنسبة 78.09%، والأكسجين بنسبة 20.95%، وثاني أكسيد الكربون بنسبة 0.03%، والأرجون بنسبة 0.93%، ومن كميات ضئيلة من غازات أخرى، وبعض الغازات المشعة، ونسبة من بخار الماء تختلف باختلاف درجة الرطوبة [72].

وقد احتفظ الهواء المحيط بنا على مر العصور بتركيبه ثابتا بالرغم من النشاطات الحيوية التي تجري على سطح الأرض، فالإنسان، وكذلك الحيوان، يستهلك الأوكسجين بعملياته الحيوية ويعطي ثاني أكسيد الكربون، ولكن النبات يستعمل ثاني أكسيد الكربون في عمليات البناء الضوئي ويحتفظ لنفسه بالكربون ويعيد إلى الهواء غاز السجين. فإذا زادت نسبة ثاني أكسيد الكربون في الهواء، فان الفائض يذوب في المسطحات المائية، كالبحار والمحيطات، ويتفاعل مع أملاح الكالسيوم الذائبة فيها، ويترسب على صورة كربونات الكالسيوم.. تلك أمثلة محدودة لبعض التفاعلات التي تؤدي إلى حالة التوازن التي يحتفظ الهواء الجوي بفعلها بتركيبه ثابتا على مر الأزمان.

ومع ذلك فان وجود بعض المكونات الطبيعية للهواء بنسب ضارة أو وجود مواد غريبة في الهواء يعتبر تلوثا.

مصادر تلوث الهواء [73]:

تنقسم مصادر التلوث إلى مجموعات عديدة منها:

ا- مصادر طبيعية كالعواصف الترابية والبراكين، وحرائق الغابات.

2- مصادر من صنع الإنسان وتشمل:

أ- الصناعة، وخاصة الصناعات الكيماوية والسماد والبتروكيماويات والأسمنت والحديد والصلب والسكر وغيرها.

ب- وسائل المواصلات كالسيارات التي تستعمل البنزين والسولار، أو القاطرات التي تسير بالفحم أو منتجات البترول.

جـ- محطات القوى التي تستعمل أنواعا تقليدية من الوقود.

د- الأنشطة المنزلية التي تستعمل معها نفس الأنواع التقليدية من الوقود، فضلا عن عمليات التخلص من المخلفات بحرقها.

3- التلوث بالميكروبات والفطريات المختلفة، ويؤدي ذلك إلى انتشار بعض الأمراض حيث تستطيع بعض الميكروبات أن تتخلل الأجسام عن طريق الجهاز التنفسي، فضلا عن أن الفطريات تساعد في أمراض الحساسية.

4- التلوث بالمواد المشعة: فمنذ أن استخدمت الذرة، فقد ظهرت ولا تزال تظهر علامات خطيرة على الإنسان والنبات والحيوان والجماد، ومن أمثلة ذلك قيام الولايات المتحدة الأمريكية بصنع ثلاث قنابل ذرية، في منتصف عام 1945، حيث استخدمت إحداها في أول تجربة ذرية وأسقطت الآخرين فوق كل من هيروشيما وناجازاكي في 6 ,9 أغسطس عام 1945، وبهما قتل اكثر من مائة ألف شخص ودمرت تماما اكثر من 75٪ من مباني البلدين، وجرح وأصيب حوالي نصف مليون مواطن، وكانت إصابات 20٪ منهم بالأمراض الإشعاعية المختلفة، وما زالوا يعانون منها ويموتون تباعا حتى الآن.

وفضلا عن ذلك، فان الموارد الإشعاعية تنتقل إلى السلسلة الغذائية ومنها إلى الإنسان، فيتم بها تلويث التربة والنباتات، والأسماك، والحيوان، والمنتجات الحيوانية.... ومنها ينتقل التلوث إلى الإنسان.

وجدير بالذكر أن الأشعة تحطم الخلية وتسبب سرطان الدم والجلد والعظام والغدد وتؤثر في الصفات الوراثية، وتؤدي إلى عدم الإخصاب أو ضعفه وموت الأجنة، فضلا عن التشوه الخلقي.

أرأيت تلوثا ابعد في آثاره من التلوث بالمواد المشعة؟

آثار تلوث الهواء:

يؤثر تلوث الهواء على الإنسان والحيوان والنبات، فضلا عن الآثار الاقتصادية والاجتماعية السلبية، فقد يؤدي التلوث مباشرة إلى الوفاة أو المرض الحاد، وقد تحدث آثار مزمنة أو متأخرة ومنها تهيج العينين واضطرابات الجهاز التنفسي.

كما قد يتأثر الحيوان بالتلوث، إما تأثيرا مباشرا بالوفاة أو المرض الحاد، أو تأثيرا غير مباشر كما هو الحال في تغذيته على نباتات ترسبت عليها مركبات الفلور التي تكثر في المناطق المجاورة لمصانع الألمونيوم ومصانع الأسمدة الفوسفاتية، ومعها تتآكل أسنان الحيوان، ويصاب بالهزال وبنقص في إدرار اللبن.

كما تتمثل آثار التلوث على النبات في قصور نموه ونقص محصوله.

أن آثار التلوث، هذه وتلك، ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية خطيرة تنعكس على الهيكل الاقتصادي والاجتماعي للدولة، ومن ذلك نجد أن غياب الإنسان عن عمله لمرضه يزيد من نفقات الإنتاج، وينقص من الكفاءة الإنتاجية والإنتاج عموما، كما أن تلف المحاصيل وإصابات الحيوانات تضعف من المقدرة الإنتاجية للدولة عموما، وهو ما يتضمن زيادة في نسبة الفاقد، وهدرا للموارد الاقتصادية المختلفة.

حماية الموارد الطبيعية في الإسلام:

رأينا أن الإسلام لم يقتصر على تعداد الكثير من الموارد الطبيعية كمصادر للنعم، ولم يكتف بأن يبين لنا أهميتها والدور الحيوي الذي تقوم به، بل جاوز ذلك إلى الإشارة إلى ضرورة حماية هذه الموارد لتبقى ضمانة للأجيال القادمة كما كانت ضمانة للأجيال السابقة.

إن التعامل مع هذه الموارد يتعين أن يتم في ضوء السنن والقوانين التي جعلها الله ضمانة لاستمرار هذه الموارد، وفي هذا امرنا الله أن نقلب النظر في البيئة الزمانية والبيئة المكانية، ونحاول اكتشاف هذه القوانين وتلك السنن، ولهذا قال الله تعالى: «**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شيء قدير**»[(74)].

ومؤدى ذلك أن التفكير في كيفية بدء الخلق وتقليب النظر في السماوات

والأرض وما بينهما، ثم التصرف على ضوء هذا التفكير بحيث لا يكون هناك تعارض مع سلامة هذه الموارد .... هو من قبيل العبادة، لأنه تنفيذ لأوامر الله.

إننا إذا تذكرنا أن المخلوقات كلها بما فيها أرواحنا، إنما هي أمانات مودعة بين أيدينا، فقد وجب أن نحافظ على سلامتها حتى يتم ردها إلى بارئها الذي هو الله سبحانه وتعالى.

وترتيبا على ذلك، فان أي سوء تعامل أو إفساد لهذه الموارد يؤدي إلى تعذر أداء مهمتها، إنما هو بمثابة خيانة للأمانة.

ومن البديهي أن نقرر أن الإنسان المفسد لا يستطيع أن يغير مسارات النجوم والكواكب كما لا يستطيع أن يطفئ ضوء الشمس أو نور القمر، ولكنه يستطيع أن يفسد الموارد القريبة منه، كالأرض والنبات والحيوان والماء والهواء.

ولأن إفساد هذه الموارد يعتبر إفسادا للحياة على الأرض، فان حماية هذه الموارد تعتبر حماية للبيئة سواء كانت بيئة زمانية أو مكانية، على أساس أن الحاضر هو ابن الماضي وهو بذرة المستقبل، ومن ثم فان صورة التاريخ تنعكس على الأجيال الحاضرة واللاحقة.

والخلاصة في ذلك أن الإسلام يهدف إلى صيانة مصالح الناس وحماية حقوقهم من أي اعتداء سواء كانت المصالح والحقوق ضرورية أو اقل ضرورة، والحفاظ على الصحة والحياة مثلا يدخل في المصالح الضرورية، ولهذا تتفاوت الأحكام التكليفية بين الفرض والواجب والسنة المؤكدة والنوافل وغيرها.

ومن البديهي أن نقرر أن أي ضرر يقع على الفرد أو الجماعة من خلال إفساد أو تلويث البيئة هو مما يرفضه الإسلام، ويطالب بمقاومته، ومن هنا فان أي قانون يصدر وينفذ لتحقيق ذلك، هو في حقيقته حكما يجمع بين الدنيا والآخرة.

إن المشكلة الحقيقية التي يعاني منها المسلم، هي في تقلص مفهوم العبادة لديه، بحيث ينحسر هذا المفهوم عن الميادين العلمية والاجتماعية، مع أن الله سبحانه وتعالى يقرر تكامل هذا المفهوم بين الدنيا والآخرة في آيات كثيرة سبق أن أشرنا إلى بعضها، ونضيف الآن قوله تعالى: «**اتل ما**

أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون» [75].

وفي هذا فان مفهوم الفحشاء والمنكر لا يقتصر على ظاهره، وإنما يتناول كذلك كل أنواع الإفساد في الأرض من جانب الإنسان، الأمر الذي يعني ارتباط الدنيا بالدين ارتباطا عضويا فلا دين بلا دنيا، ولا خير في دنيا تقوم بغير دين.

الهوامش

(1) انظر في تفصيل ذلك على سبيل المثال.
- جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مرجع في التعليم البيئي لمراحل التعليم العام، 1976.
- رشيد الحمد، محمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 22 الكويت، أكتوبر عام 1979.
- زهير الكرمي: العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، عالم المعرفة، العدد 5، الكويت، مايو 1978.
(2) سورة الروم، الآية 41
ويقال استفسد السلطان قائده إذا أيساء إليه، حتى استعصى عليه، والمفسدة خلاف المصلحة والإستفساد خلاف الاستصلاح.
انظر: لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور، إعداد وتصنيف يوسف خياط، نديم مرعشلي، دار لسان العرب بيروت (بدون تاريخ) صفحة 1095.
(3) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مرجع في التعليم البيئي، سبقت الإشارة إليه،
(4) انظر: المرجع السابق صفحة 12.
(5) المرجع السابق، صفحة 13.
(6) سورة الجاثية، الآية 13.
(7) سورة إبراهيم، الآية 32.
(8) سورة ابر أهيم، الآية 32.
(9) سورة إبراهيم، الآية 33.
(10) سورة إبراهيم، الآية 33.
(11) سورة النحل، الآية 14.
(12) سورة يونس، الآية 101.
(13) سورة العنكبوت، الآية 20.
(14) سورة الأنعام، الآية 11.
(15) اعتمدنا في موضوع البيئة في الإسلام أساسا على الأسس العامة لتشريع الأحكام الخاصة بإصدار مشروع إسلامي لحماية البيئة في المملكة العربية السعودية، للأستاذ رمضان
(16) سورة الروم، الآية 9-11.
(17) سورة الإنعام، الآية 141.
(18) انظر في تفصيل ذلك، رشيد الحمد، محمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها المرجع السابق، صفحة 25.
(19) سورة الذاريات، الآية 55.
(20) سورة ابراهيم، الآية 7.
(21) انظر الامام الغزالي، احياء علوم الدين، المجلد الرابع، المرجع السابق، صفحة 90.

(22) سورة البقرة، الآية 152.
(23) سورة سبأ، من الآية 13.
(24) سورة المؤمنون، الآية 71 وانظر في تفسير ذلك، سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة السابعة،1398هـ - 1978م، صفحة 2475، وهو ما اعتمدنا عليه.
(25) سورة الانبياء، الآية 22.
(26) سورة البقرة، الآية 251.
(27) انظر: سيد قطب في ظلال القرآن، المرجع السابق.
(28) سورة البقرة، الآية 30 وانظر في تفسير ذلك: سيد قطب، في ظلال القرآن المرجع السابق، وهو ما اشرنا اليه بتصرف بعد الآية مباشرة.
(29) سورة الاسراء، من الآية 85.
(30) سورة الاسراء، الآية 70.
(31) سورة الأعراف، الآية 32.
(32) سورة لقمان، الآية 20.
(33) سورة الجاثية، الآية 13.
(34) سورة الصافات، الآيتان 6، 7.
(35) سورة فصلت، الآية 12.
(36) سورة الملك، الآية 5.
(37) سورة الحجر، الآيتان 16، 17.
(38) سورة ق، الآية 6.
(39) انظر في ذلك الدراسة التي اعتمدنا عليها والخاصة بالأسس العامة لتشريع الأحكام الخاصة باصدار مشروع قانون اسلامي لحماية البئة ي المملكة العربية السعودية، مرجع سابق، صفحة 16.
(40) سورة الرعد، الآية 2.
(41) سورة ابراهيم، من الآية 33.
(42) سورة الحج، الآية 65.
(43) سورة البقرة، الآية 164.
(44) سورة طه، الآيات 53-55.
(45) انظر رشيد الحمد، محمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، المرجع السابق، صفحة 34-35.
(46) انظر: زهير الكرمي، العلم ومشكلات الانسان المعاصر، المرجع السابق، صفحة 217-219.
(47) انظر: زهير الكرمي، المرجع السابق، صفحة 218-219.
(48) سورة البقرة، من الآية 22.
(49) سورة الانعام، من الآية 165.
(50) سورة الأعراف، الآية 10.
(51) انظر: زهير الكرمي، المرجع السابق، صفحة 226-232.
(52) سورة النحل، الآية 10-11.
(53) سورة الحجر، الآية 22.

(54) سورة النازعات، الآيات 30-33.
(55) سورة النحل، الآية 65.
(56) سورة الأعراف، الآية 56.
(57) سورة النحل، الآية 14.
(58) سورة النحل، الآيات 67-69.
(59) سورة ق، الآية 9-11.
(60) سورة الفرقان، الآية 45.
(61) سورة فاطر، الآيات 19-21.
(62) سورة الواقعة، الآيات 28-33.
(63) سورة النساء، من الآية 57.
(64) سورة الرعد، الآية 35.
(65) سورة يس، الآية 56.
(66) سورة البقرة، الآية 172.
(67) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن جـ 2، صفحة 207.
(68) انظر: الشاطبي، الموافقات، جزء2، صفحة 224 .
(69) سورة المائدة، من الآية 2.
(70) سورة المائدة، من الآية 94.
(71) سورة المائدة، الآية 4.
(72) انظر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مرجع في التعليم البيئي لمراحل التعليم العام، سبقت الاشارة اليه، صفحة 378 وما بعدها.
(73) انظر المرجع السابق، صفحة 379 وما بعدها.
(74) سورة العنكبوت، الآية 20.
(75) سورة العنكبوت، الآية 45.

مراجع الدراسة

(1) باللغة العربية:

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: كتب السنة

1- ابن الربيع الشيباني، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، المطبعة السلفية، القاهرة.

2- الحافظ بن شهاب الدين أبي الفضل العسقلاني، فتح الباري لشرح البخاري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1959.

3- الشوكاني، نيل الأوطار، طبعة الحلبي.

ثالثا: كتب الفقه والتراث:

1- ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، الطبعة التجارية.

2- ابن تيمية، الحسبة في الإسلام.

3- ابن حزم، المحلى، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

4- ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

5- ابن عابدين (محمد أمين الشهير بابن عابدين) رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار 1324 هـ.

6- ابن قدامة، ابو محمد عبد الله، المغنى، مطبعة الإمام بالقاهرة.

7- أبو عبيد (القاسم بن سلام) الأموال.

8- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، المطبعة السلفية.

9- الجزيري، عبد الرحمن، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، المكتبة التجارية.

10- السيوطي، الجامع الصغير.

11- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم) الموافقات في أصول الأحكام.

12- الشيباني، محمد، الاكتساب في الرزق المستطاب، الطبعة الأولى

.1938

13- الشريف الرضي، نهج البلاغة.

14- الغزالي، الامام، إحياء علوم الدين، مطبعة صبيح 1958.

15- الغزالي محمد، الإسلام والمناهج الاشتراكية، مكتبة الخانجي القاهرة 1951.

16- القرطبي، الجامح لأحكام القرآن.

17- الكاسانى (الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي). كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1974.

18- الماوردي، أدب الدين والدنيا، المطبعة الأميرية، 1917.

19- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب)، الأحكام السلطانية، المكتبة التوفيقية 1966.

رابعا: كتب أخرى:

1- ابن حجر الهيثمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، القاهرة.

2- دكتور احمد العسال ودكتور فتحي عبد الكريم-النظام الاقتصادي في الإسلام مبادئه وأهدافه، مكتبة وهبة القاهرة، 1977.

3- البهي الخولي، الثروة في ظل الإسلام، دار الاعتصام 1978.

4- السيد محمد عاشور، دراسة في الفكر الاقتصادي العربي، أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي 1973.

5- تقي الدين احمد المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة أو تاريخ المجاعات في مصر.

6- رشيد الحمد، ومحمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب العدد 22 الكويت 1979.

7- رمضان لاوند، الأسس العامة لتشريع الأحكام الخاصة بإصدار مشروع إسلامي لحماية البيئة.

8- رفعت العوضي، نظرية التوزيع، الاقتصاد الإسلامي والفكر المعاصر، مجمع البحوث الإسلامية، جامعة الأزهر 1974.

9- دكتور رفعت المحجوب، الاقتصاد السياسي، دار النهضة المصرية،

.1971

10- زهير الكرمي، العلم ومشكلات الإنسان المعاصر، عالم المعرفة العدد 5 الكويت 1971.

11- دكتور سعد المرصفي، العمل والعمال بين الإسلام والنظم الوضعية المعاصرة، دار البحوث العلمية، الكويت 1980.

12- دكتور سليمان الطماوي، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي 1969.

13- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق.

14- شوقي احمد دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1979.

15- دكتور عبد الحليم محمود، الإسلام والإيمان، دار الكتب الحديثة .1969

16- عبد الحميد جوده السحار، ابو ذر الغفاري، مطبوعات مكتبة مصر.

17- عبد الرحمن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي.

18- دكتور عبد السلام العبادي، الملكية في الإسلام، القسم الأول، مكتبة الأقصى عمان 1974.

19- عبد الكريم الخطيب، السياسة المالية في الإسلام وصلتها بالمعاملات المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة 1976.

20- دكتور عبد المجيد مطلوب، الوجيز في المدخل للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، القاهرة 1977.

21- دكتور عبد الهادي النجار، أسس الاقتصاد السياسي، توزيع مكتبة الجلاء بالمنصورة، 1980.

22- دكتور عبد الهادي النجار، اقتصاديات النشاط الحكومي، مطبوعات جامعة الكويت 1982.

23- دكتور علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الخامسة 1979.

24- دكتور عمر و محيى الدين، التخطيط الاقتصادي، دار النهضة

العربية، بيروت 1975.

25- دكتور عيسى عبده، الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهاج، دار الاعتصام، 1974.

26- قحطان عبد الرحمن الدوري، الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، بغداد 1974.

27ـ محمد بن محمد مخلوف، شركة النور الزكية في طبقات الملكية، المطبعة السلفية.

28- محمد أبو زهرة، محاضرات في المجتمع الإسلامي، معهد الدراسات الإسلامية.

29- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار الفكر بيروت 1973.

30- دكتور محمد دويدار، دكتور مصطفى رشدي، الاقتصاد السياسي، المكتب المصري الحديث، الإسكندرية 1973.

31- دكتور محمد زكي شافعي، التنمية الاقتصادية، الكتاب الأول، دار النهضة العربية 1980.

32- محمد سلامة جبر، أحكام النقود في الشريعة الإسلامية، شركة الشعاع للنشر، الكويت، 1981.

33- دكتور محمد شوقي الفنجري، المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، دار النهضة العربية 1972.

34- دكتور محمد عبد المنعم عفر، السياسات الاقتصادية في الإسلام، المطبعة العربية الحديثة 1980.

35- دكتور محمد يوسف موسى، الفقه الإسلامي، مدخل لدراسة نظام المعاملات، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، 1958.

36- مصطفى عبد الله الهمشري، الأعمال المصرفية والإسلام، مجمع البحوث الإسلامية 1972.

37- دكتور نور الدين العتر، المعاملات المصرفية والربوية وعلاجها في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت 1978.

38- يحيى بن عمر، أحكام السوق أو النظر والأحكام في جميع أحوال السوق، الشركة التونسية للتوزيع.

خامسا: لمجموعة مؤلفين:

1- جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مرجع في التعليم البيئي لمراحل التعليم العام 1976.

سادسا: كتب مترجمة:

1-جونار ميردال، نقد النمو، ترجمة عيسى عصفور، وزارة الثقافة، دمشق 1980.

2- م أ. منان، الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة، ترجمة الدكتور منصور إبراهيم التركي، المكتب المصري الحديث.

3- محبوب الحق، ستار الفقر، خيارات أمام العالم الثالث، ترجمة احمد فؤاد بلبع، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1977.

4- محمد مصلح الدين، أعمال البنوك والشريعة الإسلامية، ترجمة حسين محمود صالح، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع. الكويت 1976.

سابعا: مقالات:

1- دكتور احمد النجار، طريقنا إلى نظرية متميزة في الاقتصاد الإسلامي، ضمن بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي 1980.

2- دكتور احمد عبد العزيز، المعاملات المصرفية في إطار التشريع الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر، العدد الثامن 1976.

3- دكتور جلال أمين، خرافة الحاجات الإنسانية غير المحدودة، مجلة العربي، العدد 280 مارس 1982.

4- دكتور رفيق المصري، الإسلام والنقود، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، المملكة العربية السعودية، 1401هـ-1981م

5- دكتور زغلول راغب النجار، أسباب التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر، الأمة، العدد الرابع، فبراير 1981.

6- دكتور عبد الهادي النجار، الحرية الاقتصادية والعدالة الضريبية في الإسلام، ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، الكويت 1980.

7- دكتور محمد احمد صقر، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومرتكزات. وقد وردت هذه المقالة ضمن بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، ونشرت مع بحوث أخرى بعنوان «الاقتصاد الإسلامي»، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي 1980م.

8- دكتور محمد سعيد عبد السلام، دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة، الاقتصاد الإسلامي، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.

9- دكتور محمد شوقي الفنجري، نظرية التوزيع في الإسلام، مصر المعاصرة، العدد 367، يناير 1977.

10- دكتور محمد عبد الله العربي، الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر، أبحاث المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية 1966م.

11- محمود عارف وهبة، التسهيلات المصرفية والأعمال 1976. الاستثمارية، مجلة المسلم المعاصر، العدد الثامن أكتوبر-ديسمبر 1976.

12- دكتور معروف الدواليبي، وضع المرأة في الإسلام، ندوة حقوق الإنسان في الإسلام، الكويت 1980.

13- دكتور يوسف القرضاوي، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية، الاقتصاد الإسلامي، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي 1400هـ - 1980م.

(ب) باللغة الإنجليزية:

أولا: كتب ومؤلفات:

1) Ricardo, David, The Principles Of Political Economy and Taxation 1817.

2) Hunt, E. K. Shwartz Jesse G. Editors, A critique Of Economic Theory, Penguin Books, 1973.

3) RoIl, Eric A History Of Economic thought, London.

4) Keynes, J. M. General Theory of Employment, Interest and Money, 1936.

5) Sharif, Raihan Islamic Social Frame - Work Bangladesh, Dacca 1980.

6) Kent Raymond P. Money and Banking.

7) Lewis, W. Arther, The theory of Economic Growth, Fifth Impression. 1965.

ثانيا: مقالات:

1) International Seminar on Monetary and Fiscal Economics Of Islam, January 6 to 10, 1981. Islamabad, Pakistan.

المؤلف في سطور:

د. عبد الهادي علي النجار

* أستاذ الاقتصاد والمالية العامة المساعد بكلية الحقوق-جامعة الكويت.
* درس القانون والاقتصاد في جامعتي القاهرة والإسكندرية.
* حصل على درجة الدكتوراه من جامعة الإسكندرية عام 1974.
* قام بتدريس الاقتصاد والمالية العامة في جامعتي الإسكندرية والمنصورة.
* من مؤلفاته:
* الفائض الاقتصادي الفعلي ودور الضريبة في تعبئته بالاقتصاد المصري 1974.
* مبادئ علم المالية العامة 1977.
* المبادئ العامة في التشريع الضريبي المصري 1979.
* أسس الاقتصاد السياسي 1980.
* اقتصاديات النشاط الحكومي 1982. وذلك بالإضافة إلى عدد من الأبحاث المختلفة.



صناعة الجوع

(خرافة الندرة)

تأليف: فرنسيس مورلابيه

جوزيف كولينز

ترجمة: أحمد حسان